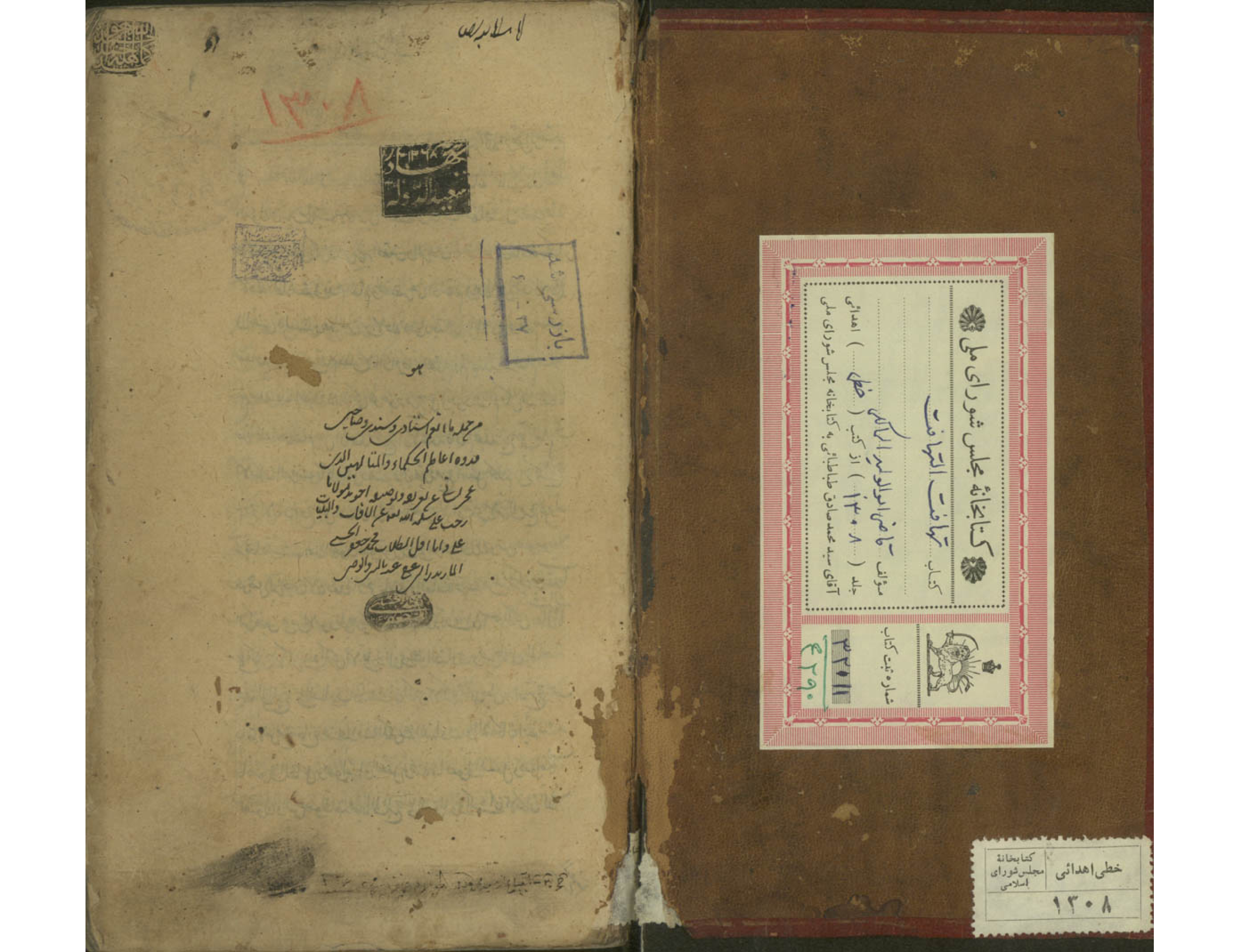
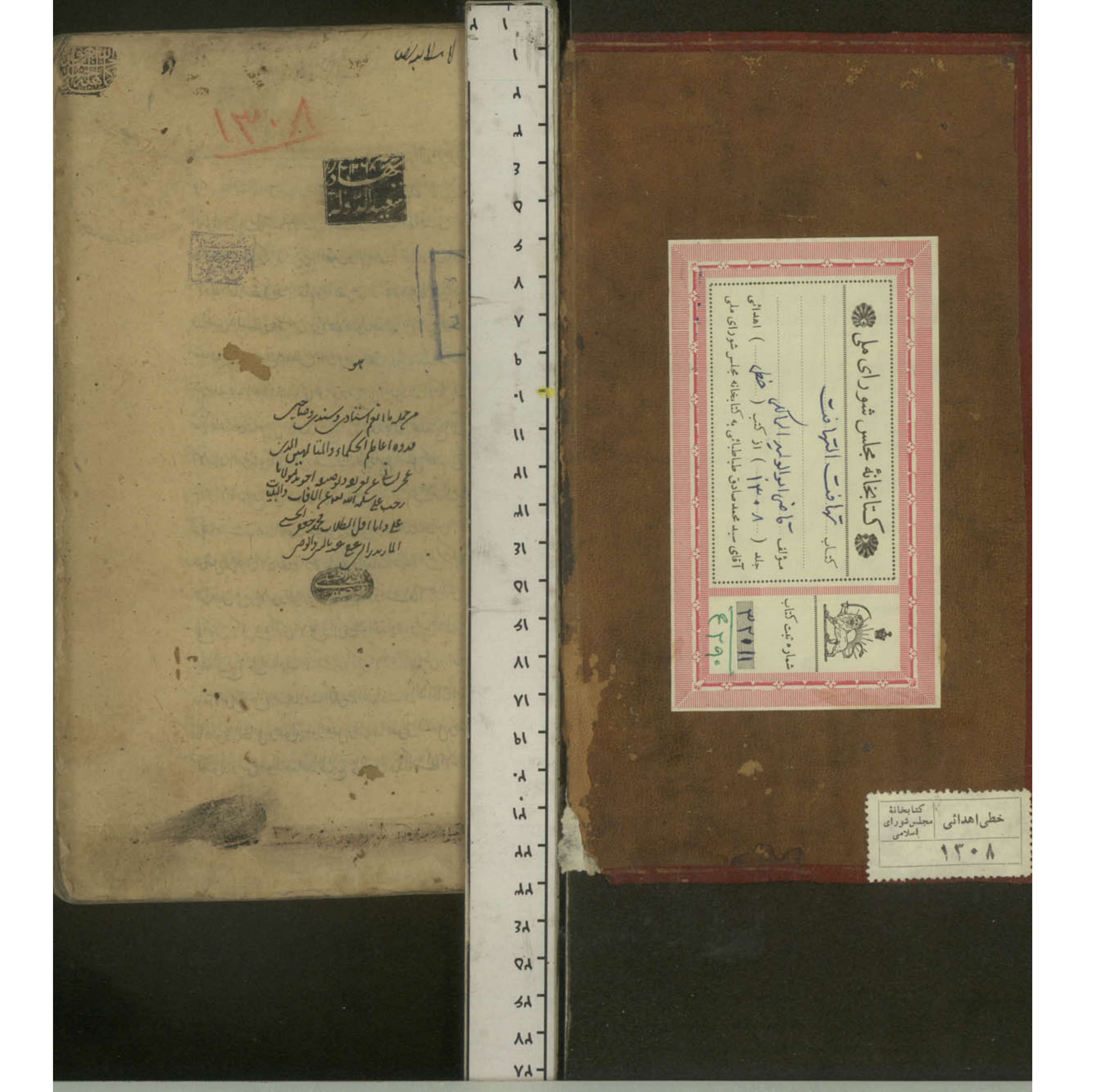
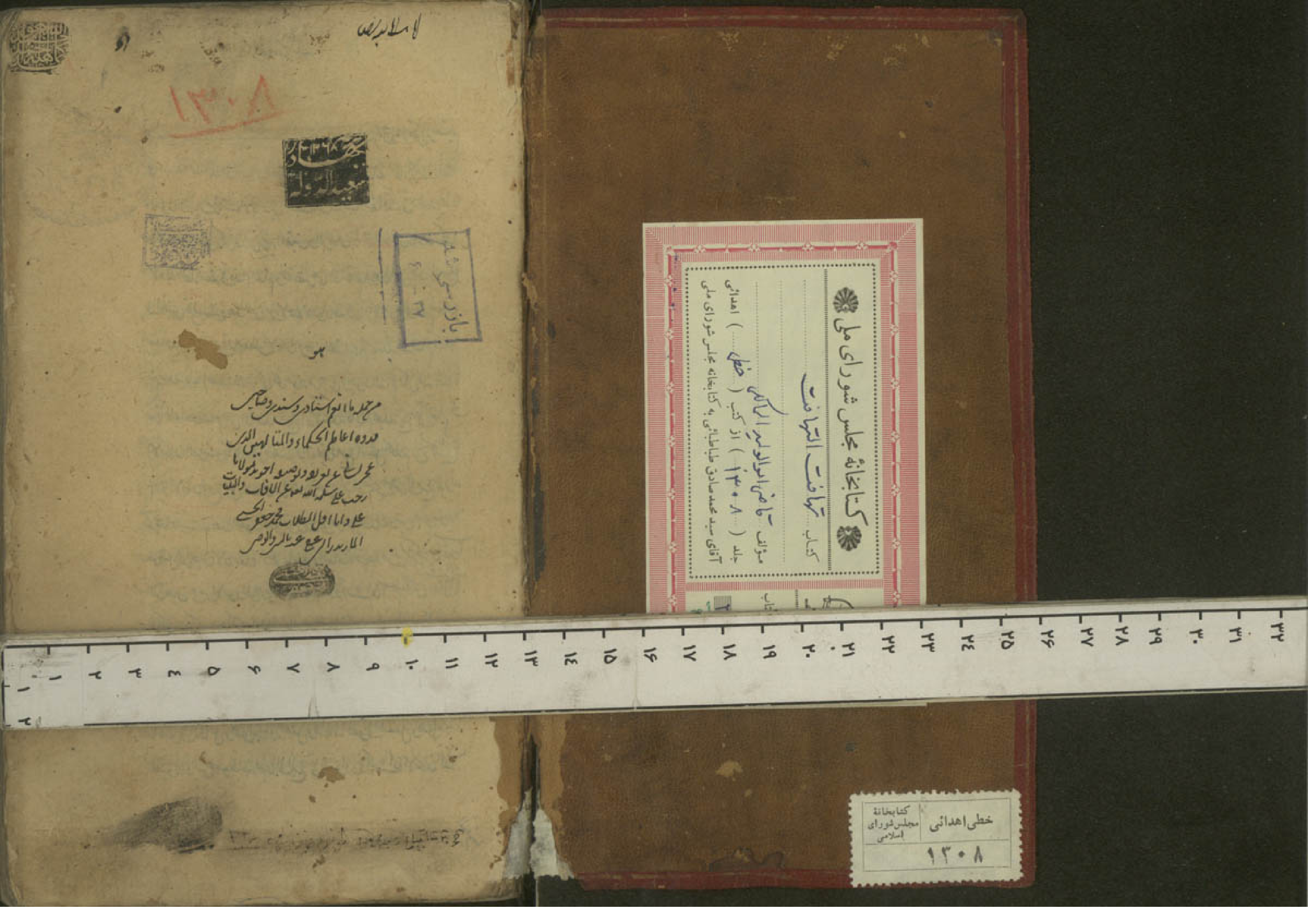

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب تهافت التهافت
شماره ثبت کتاب
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۳۰۸


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۳۰۸



۱۳۰۸
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب تهافت التهافت
جلد ( ۱۳۰۸ ) از کتب ( خطی ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۳۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلوة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض في هذا
القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق
والاقناع وقصور اكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان قال ابو حامد حاكيا
لادلة الفلاسفة في قدم العالم ولنقتصر من ادلتهم في هذا الفن على ما له موقع
في النفس قلت وهذا الفن من الادلة هو اربعة الدليل الاول قولهم يستحيل
صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا
ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا
صرفا فاذا حدث لم يخل ان تجدد مرجح او لا تجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على
الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح
لم رجح الان ولم يرجح قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل
مرجحا قلت هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا
موصل البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات
البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك
على الممكن الاكثري والممكن الاقلي والذي على التساوي وليس ظهور الحاجة
فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يترجح من
ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه
ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان
القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على السواء وذلك ان الامكان الذي



في المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية
وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان اكثر الامور
الطبيعية مبدأ تغيرها فيها ولذلك يظن في كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس
معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شيء يحرك ذاته فان هذا
كله يحتاج الى بيان ولذلك فحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد
يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من الخارج لان انتقال
الفاعل من ان لا يفعل الى ان يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير
مثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا
الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو
في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره
عند كثير من الناس والتعليلات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون
الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى
عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو
قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض
وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في
كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا اعني في الحاجة الى المرجح وهل
هذه القسمة في الفاعلين حاصرة او يودي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة
ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد
منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعن ما قاله القدماء فيها واخذ المسئلة الواحدة بدل

المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط
في واحد من هذه المبادى هو سبب لغلط عظيم في اجزاء الفحص عن الموجودات

قال ابو حامد الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال لم تنكرون على من يقول
ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه
وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدى الوجود من حيث
ابتدا وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي
حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له

قلت هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي
فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال
بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز
واما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل
في الفاعل المريد فالشك بعينه وانما كان يجب ان يلقاه باحد امرين اما ان
فعل الفاعل ليس يجب في الفاعل تغيرا يحتاج ان يكون له مغير من خارج او
ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه
وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير وذلك ان الذي
يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان احدهما ان فعل الفاعل يلزمه
التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير بضرب
من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذي لا مخلص للاشعرية
منه هو انزال فاعل اول او انزال فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يضعوا





ان حالة الفاعل من المفعول المحدث يكون في وقت الفعل هي بعينها حالته
في وقت عدم الفعل فهنالك ولابد حالة متجددة ونسبة لم يكن وذلك ضرورة
اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة
اذا اوجبنا ان لكل متجددة فاعلا لابد ان يكون الفاعل لها اما فاعل اخر فلا يكون
ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما ان يكون
الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي
فرض صادرا عنه اولا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله
ان
المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز مجوز من الاحوال الحادثة في الفاعل
ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز ان ههنا اشياء تحدث من
تلقاء نفسها وهو قول الاوائل من القدماء الذين انكروا الفاعل وهو قول بين
سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة ازلية وارادة
حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة
فيها امكان فعل احد المتقابلين على السوا وامكان قبولهما للمراد على السواء
فان الارادة هي شوق الفاعل الى الفعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا
الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السوا فاذا قيل هنا مريد احد المتقابلين
فيه ازلي ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة
لعدم
ازلية لم يرتفع الارادة بحصول المراد واذا كانت لا اول لها لم يتحدد منها وقت
من وقت لحصول المراد ولا سيما الا ان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود
فاعل بقوة ليست هي لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع ارادة كما ان

البرهان الى اشياء هي متوسطة بين اشياء يظن بحسب بادي الرأي انها متقابلة
وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه قال ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بيّن الاحالة لان للحادث موجبا وسببا
وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل ان يوجد موجب قد تمت شرائط
ايجابه واسبابه واركانه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتاخر عنه الموجَب
بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري وتاخره محال بحسب
استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا
والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا ارادة ولا
تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد
وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز من حال عدم التجدد في شيء
من الاشياء ولا في امر من الامور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب
بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد
المراد ما هذا الا غاية الاحالة قلت وهذا في غاية البيان الا عند من ينكر
احدى المقدمات التي وضعنا قبل لكن ابو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال
وضعي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله قال ابو حامد
وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي
العرفي والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال
لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل
تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجيء الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال

ولكن



ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر
فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول الدار توقف حصول الموجب على
حضور ما ليس بحاصل فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول او حضور
الغد حتى انه لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل
لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكنا وضع هذا بشهوتنا
ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات
فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد
والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود البتة وانما يتصور ذلك في العزم
لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد
قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم
قصدنا الى الفعل فلا يتصور تاخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ
لا يعقل قصد في اليوم الى القيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة
في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي
عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يعود الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد
او الارادة او ما شئت ان تسميه لم حدث الان ولم يحدث قبل واما ان يبقى حادث
بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام
شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تاخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم
الى اولها بل الاف سنين لا ينقضي شيء منها ثم انقلب الموجب بغتة ووقع من
غير امر تجدد وشرط تحقق وهذا محال قلت هذا المثال الوضعي من الطلاق

اوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهمنا لان الاشعرية اما ان تقول انه كما
تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار وغير ذلك
تأخر العالم عن ايجاد البارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به وهو
الوقت الذى قصد فيه وجوده لكن ليس الامر فى الوضعيات كالامر فى العقليات
ومن شبه هذا الوضعى بالعقلى من اهل الكلام قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند
حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يقترن
بفعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع فى ذلك للمفهوم من الموضوع
المصطلح عليه ثم قال ابو حامد مجاوبا عن الاشعرية والجواب ان تق
استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ كان تعرفونه بضرورة
العقل او نظره وعلى لغتكم فى المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد
اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق النظرى فلا
بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته
مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد
ولا يحصيها عدد ولا شك فى انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة
فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس
فى جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد
فلا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفى
من غير برهان قلت هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناعية وذلك
ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع ان وجد فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر



عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاول
فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتى به ولا قياس هنالك وان ادعى ان
ذلك معلوم بالمعرفة الاولى وجب ان يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا
ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس
اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه ثم قال
كالمجاوب عن الاشعرية فان قيل نحن نعرف بضرورة العقل انه لا يتصور موجب
بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل قلنا وما الفصل
بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون العلم
زائدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم وهذا مذهبكم فى حق الله
تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم
القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله سبحانه لا يعلم الا
نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فان قال قائل اتحاد
العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا
يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع
الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسائل قلت
حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما الحق وامر ضرورة امتناع تراخى
المفعول عن فعله محالا وبغير قياس اداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان
الذى اداهم الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة فى تعدد العلم

والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان يضطرهم الى ذلك
في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد المعرفة في ان الصانع يعرف
ولا بد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته بهذا القول اذا قيل هو
من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينيا وعاما
في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكلما وجد برهان يناقضه فانما
كان مظنونا به انه يقين لا انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني
تعدد العلم والمعلوم في الشاهد والغايب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة
على اتحادهما في حق الباري سبحانه واما ان كان القول بتعدد العلم المعلوم ظنا ممكن
ان يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك ان كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول
الفاعل عن فعله ويعتمده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم
على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وامثاله اذا وقع فيه الاختلاف
فانما يرجع الامر فيه الى اعتبار بالفطر الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى
اداستها بالعلامات والشروط التي يفرق بها بين اليقين والمظنون في كتاب
المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال احدهما هو موزون وقال الآخر
ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السالمة التي يدرك الموزون من غير الموزون
والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه عند ادراك من ينكر ذلك
الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها
في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب الا يثبت في كتابه هذا مثل هذه الاقاويل
ان كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الالزامات التي اتى بها في هذه المسئلة

دبم



برانية وعرضه عن المسئلة قال في اثر هذا بل لا يتجاوز الالزامات هذه المسئلة
فنقول لهم لم تنكرون على خصومكم اذ قالوا ان قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات
دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا
ونصفا الى قوله فبذلكم القول بانه ليس بشفع ولا بوتر كما سنصفه بعد وهذه
ايضا معارضة سفسطانية فان حاصلها هو انكم كما تعجزون عن نقض دليلنا في
ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دوراته لا شفع ولا وتر كذلك
نقض ه
نعجز نحن عن قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه
مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من احد اغراض
السفسطائي وانت ايها الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي
قالتها الفلاسفة في اثبات ان العالم قديم في هذا الدليل وكلا الاقاويل التي قالتها
الاشعرية في مناقضته ولك فاسمع ادلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل التي
قالتها الفلاسفة في مناقضة ادلة الاشعرية بلفظ هذا الرجل قال ابو حامد
فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات
للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا
فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلثين سنة فيكون دورة زحل ثلث
عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور
في اثنتي عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات
الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية لادوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة
ولمثل الفرسنة مرة واحدة كما انه لا نهاية للحركة الشرقية التي للشمس في اليوم والليلة

مرة فلو قال قائل هذا مما نعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قول رجل
لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر جميعا او لا شفع
ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة
وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوز ما لا نهاية له وان قلتم وترا واحدهم
فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول
بانه ليس بشفع ولا وتر قلت حاصل هذا القول انه اذا توهم حركتان دوا
ادوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محدود من كل واحد منهما من طرفي زمان
واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت
دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة ثلث عشر دورة الشمس في تلك
المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل منذ وقعت في
زمان واحد بعينه لزم ولا بد ان تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار
الحركة الاخرى هي نسبة الجزء من الجزء واما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة
لكون كل واحد منهما بالقوة اي لا مبدا لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين
الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء
الى الجزء كما وضع القوم في دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظمين او قدرين كل واحد
منهما يفرض لا نهاية له فاذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس
لا مبدا لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة اصلا فيلزم من ذلك
ان يكون الجملتان متناهيتين كما الزم في الجزئين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول
توهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل انه يلزم في الجملتين

ان يكون



ان يكون نسبة احدهما الى الاخرى نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا
كانت الجملتان متناهيتين واما اذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا
قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك
محال اخر وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وهذا انما هو محال اذا اخذ
شيئان متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما واما اذا اخذ بالقوة فليس
هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما جاوب به ابو حامد عن
الفلاسفة وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعسرها
كلها ما جرت به عادتهم ان يقولوا انه ان كانت الحركات الواقعة في الزمان
الماضي حركات لا نهاية لها فليس توجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا
وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة
ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتاخرة وذلك انه متى لزم ان توجد
واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لا نهاية لها وليس يجوز احد من الحكماء
وجود اسباب لا نهاية لها كما يجوزه الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب
ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما اداهم البرهان الى ان ههنا مبدا محركا ازليا
ليس لوجوده ابتدا ولا انتها وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده لزم ان
لا يكون لفعله مبدا كالحال في وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا فلم يكن مبدا
اولا فيلزم ان يكون افعال الفاعل الذي لا مبدا لوجوده ليس لها مبدا كالحال في
وجوده واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة الا يكون واحد من افعاله الاول شرطا
في وجود الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض

هو بالعرض لجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات بل لزم ان يكون هذا
النوع مما لا نهاية له ضروري امر تابع لوجود مبدأ اول ازلي وليس ذلك في امثال الحركات
المتتابعة او المتصلة بل وفي الاشياء التي يظن بها ان المتقدم سبب للمتاخر مثل
الانسان الذي يولد انسانا مثله وذلك ان الحدوث للانسان المشار اليه من انسان
اخر يجب ان يستند الى الفاعل الاول قديم لا اول لوجوده ولا لاخذه انسانا
عن انسان فيكون كون انسان عن انسان اخر الى ما لا نهاية له كونا بالعرض والقبل
والبعدية بالذات وكذلك ان الفاعل الذي لا اول لوجوده كما لا اول لافعاله
التي يفعلها بلا آلة كذلك لا اول لآلته التي يفعل بها افعاله التي لا اول لها
من افعاله التي من شانها ان يكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات
دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة
بين فانه قد صرح زعيمهم الاول وهو ارسطو انه لو كانت للحركة حركة لما كانت
وجدت الحركة وانه لو كانت للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا
النحو مما لا نهاية له ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه
انه قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى
فقد ابتدأ وما لم يبتدئ فلا ينقضي وذلك ايضا بين من كون المبدأ والنهاية
من المضاف ولذلك يلزم من قال انه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل
الا يضع لها مبدأ لان ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك
الامر في الاول والاخر اعني ان ما له اول فله اخر وما لا اول له فلا اخر له
وما لا اخر له فلا انقضاء لجزء من اجزائه بالحقيقة ولا مبدأ لجزء من اجزائه بالحقيقة



وما لا مبدأ لجزء من اجزائه فلا انقضاء له ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة
هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان
من وضعهم انه لا اول لها فلا انقضاء لها فايهام المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون
انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضي عندهم الا ما ابتدأ فقد تبين لك انه ليس
في الادلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان يبلغ مرتبة اليقين
وانها ليس تلحق بمراتب البرهان ولا الادلة التي ادخلها وحكاها عن الفلاسفة
في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب
وافضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من افعاله في الزمان الماضي ان يقال دخل
من افعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدأ له واما ما جاوب به ابو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها اسرع من بعض والرد عليهم
فهذا نصه قال ابو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم انها جملة مركبة من آحاد
فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقرض واما المستقبل فلم يوجد بعد
والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال هو في مناقضته
هذا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان العدد موجودا
باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه
شفعا او وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت بعد الوجود
لم تتغير هذه القضية ولا تغيرت هذا معنى قوله وهذا القول انما يصدق فيما
له مبدأ ونهاية خارج النفس او في النفس اعني ان يحكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال
عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة اي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق

عليه انه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتدأ او لا انه انقضى ولا دخل في الزمان
الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي اراد الفلاسفة
بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة
ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما ان يتصف بذلك
من حيث له مبدأ ونهاية خارج النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو في
النفس لا خارج النفس فاما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في
النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد واما ما كان منها جملة غير
محدودة خارج النفس فانها لا يكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان
النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بانها
زوج او فرد واما من حيث هي خارج النفس فليس تتصف لا بكونها زوجا ولا
فردا وكذلك ما كان منها في الماضي وضع انه بالقوة خارج النفس اي ليس له مبدأ
فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان وضع بالفعل اعني كونها ذات مبدأ
ونهاية وكل ما كان من الحركات ليس له كل ولا جملة اعني ذات مبدأ ونهاية وكلما
الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طباعها
ان لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا
الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي صفة اوهم انه يوجد خارج النفس صح
يتصور في النفس الا متناهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طباعه خارج النفس
ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل يعين على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور
جزءا بعد جزء ظن افلاطون والاشعرية انه يمكن ان يكون دورات الفلك في المستقبل

لانهاية



لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ
لوضعه من وضع ان العالم مبدأ ان يضع انه لا نهاية له كما فعل كثير من المتكلمين
واما قول ابي حامد بعد هذا لانا نقول لهم انه لا يستحيل على اصلكم موجودات
حاضرة هي احاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة
للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فبم تنكرون على
من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة
بالاحداث ضرورة وهذا الراي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا
ولعله مذهب ارسطاطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي
ان ينكرون قولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تصدقون
اشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل اي كما تصدقون
اشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تصدقون انتم اشياء ضرورية و
خصومكم يدعي انها ليست بضرورية وتعتقدون في هذا كله ان تاتوا بفصل
بين الدعويين وقد تبين في علم المنطق ان مثل هذه هي معاندة خطبية ضعيفة او
سفسطائية والجواب في هذا ان يقال ان الذي يدعى انه معلوم بالضرورة
الصو هو في نفسه كذلك والذي تدعون انتم ان بطلانه معروف ليس كما تدعون
وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون
وادعى اخر انه غير موزون لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة
واما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لان
سبب الكثرة والعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي

الصورة واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال
وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد شاكا
له في ذلك الوصف غيره وانما تفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا ما
ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل اصل معروف من مذهب القوم سواء كانت
اجساما او غير اجسام ولا نعرف احدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا المعنى
الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا اعلم احدا منهم قال هذا القول ولا يلائم
اصلا من اصولهم فهو خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل
سواء كان جسما او غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية اكثر مما لا نهاية له و
ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من امر النفس لكنه
قول قليل الاقناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل
اعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزءين مثال ذلك انه لو وجد خطا او عددا لا
نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل نسم
والكل لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل و
مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة قال
فان قيل فالصحيح راي افلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في
الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت قلنا فهذا اقبح واشنع واولى
ان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو او غيره
فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس
غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع

فكل



في كل اضافة فان قلتم انه عينه وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام الواحد
الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين
بل الفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول
في الانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والقصد من هذا كله
ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث
الا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم
في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما زيد فهو
غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا
غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو
اثنين بالعدد واحدة بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان يكون نفس زيد
وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما تلحقه الكثرة العددية اعني القسمة
من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن او كان فيها
شيء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان ان يكون واحدة بالعدد وهذا العلم
لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في ابطال مذهب افلاطون
عن ذ هو سفسطائي وذلك ان حاصله هو ان نفس عمرو اما ان يكون هي نفس زيد او
ان يكون غيره لكنها ليست هي نفس عمرو فهي غيرها فان الغير اسم مشترك
وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من
جهة كثيرة من جهة كانك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها
واما قوله انه لا يتصور انقسام الا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا

صادق فيما ينقسم بالذات وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض اعنى ما ينقسم من قبل كونه
فى منقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل
انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هى
منقسمة بالعرض اى بانقسام محلها والنفس اشبه شىء بالضوء وكما ان الضوء ينقسم
بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر فى الانفس مع الابدان
فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه
ذلك وانما اراد بذلك مداهنة اهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين
لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن
فى كتبه ولكن هذه الاقاويل ليست تفيد نوعا من انواع اليقين قال فى المقصد
من هذا كله ان يبين انهم لم يخرجوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة
القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة
عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه قلت اما من ادعى
فيما هو معروف بنفسه ان حاله ما له بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل
به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة تستوى فى الاقرار بها الخصمان فاذا
ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته
لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تاديبهم
واما من ادعى فى المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت
عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة واما من لم يعرف المعروف بنفسه لانه
ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى لتاديبه فانه مثل من كلف

الاعمى



الاعمى ان يعرف بعض الالوان او وجودها قال ابو حامد محتجا عن الفلاسفة
فان قيل هذا ينقلب عليكم فان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق
بقدر سنة او سنين ولا نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية
او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهيا وان قلتم غير متناهية
فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان
عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى قلت
اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله
ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية او غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا
ابتدا له لا ينقضى ولا ينتهى ايضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة واما الذى
يلزمهم ان يقال لهم حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو
مبدا له ابعد من الان الذى نحن فيه او ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك
فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع اكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم
وان قالوا يمكن ان يكون طرفه ابعد من الان من الطرف المخلوق قيل وهل يمكن انه
فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرف ابعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من
ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزمكم
ان يكون انقضاؤها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى
الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى فما الزمتم خصومكم فى الدورات
الزمكم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة فان قيل ان سلمنا ان تلك الامكانات
الغير المتناهية هى المقادير لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التى لا نهاية لها

تدحرجت الى الفعل فبل امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة بعدد الاشيا فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لا نهاية لها الان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار ان اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن الاحفظ لمن يضع ان العالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان سبق ما على المكون ف يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل قال ابو حامد حاكيا عن الفلاسفة لما انكروا خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم نوع من الاستدلال لهم على هذه القضية فان قيل فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه اخر الى قوله والا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله محال حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل ازلي انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما اتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتاخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هو عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الاولى فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شان الارادة الا ترجح احد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة





توجد في احد المثلين ولا توجد في الثاني والا وقع احد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة يسلمون لهم في هذا القول انه لو وجب للازلي ارادة لا مكن ان يوجد حادث عن قديم قلنا عجز المتكلمون عن الجواب لجاوا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شانها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل احد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شانها ان تسخن وان العلم صفة من شانه ان يحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا امر لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين اعني من جهة ما في احدهما صفة ليست في الثاني واما اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص اصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل باحدهما اولى من تعلقه بالثاني فاما ان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا تتعلق ولا بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل فعلى القول الاول كانهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزموهم ان يكون هنالك مخصص اقدم منه وذلك محال فلما جاوبهم بان الارادة صفة من شانها تمييز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكانهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطاني قال ابو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين الاول ان قولكم ان هذا

لا يصدق عن نفسه ضرورة او نظرا ان لا يكن دعوى احد منهما تمثيلكم بارادتنا مقايسة
فاسدة فما هى المقابلة فى العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا فى امور قررناها فلم
سعدوا المفارقة فى الارادة بل هو كقول القايل ذات موجودة لا خارج العالم
ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله فى حقنا قيل هذا
تمويه وانا دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فنحن نتكر
على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله من شانها تمييز الشى عن
مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلنسم باسم آخر فلا مشاحة فى الاسماء وانما
اطلقناها نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة فى اللغة لتعيين ما فيه
غرض والاغراض فى حق الله تعالى وانما المقصد المعنى دون اللفظ على انه فى حقنا لا نم
ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشوق اليهما
العاجز عن تناولهما جميعا فانه ياخذ احديهما لا محالة بصفة شانها تخصيص الشى
عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات فى الحسن والقرب او تيسر الاخذ فانا نقدر
على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور
التساوى بالاضافة الى اغراضه فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان
التساوى اذا فرض بقى الرجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا ياخذ احدهما
بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة
فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا او غايبا فى تحقيق الفعل الاختيارى من اثبات صفة
شانها تخصيص الشى عن مثله قلت حاصل هذه المعاندة ينحصر فى وجهين احدهما
انه سلم ان الارادة التى فى الشاهد هى التى يستحيل عليها ان تميز الشى عن مثله بما هى





مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شانها فى الفاعل الاول
وما ظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما ظن انه ليس هنا
موجود الا هو لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فيكون الارادة الموصوف بها
الفاعل سبحانه والانسان مقولة باشتراك الاسم كالحال فى اسم العلم وغير ذلك
من الصفات التى وجودها فى الازلى غير وجودها فى المحدث وانما نسميها ارادة
بالشرع فقط ان اقصى مراتب هذا العناد انه جدلى لان البرهان الذى ادى الى
اثبات صفة بهذه الحالة اعنى ان يخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو فرض ذات المراد
متماثلة وليست متماثلة بل هى متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود
والعدم وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل وفرضهم ان الاشياء التى
تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب وسيأتى القول فيه بعد فان قالوا انما قلنا
انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض
هى التى تخصص الشى بالفعل عن مثله قلنا اما الاغراض التى حصولها مما يكمل به ذات
المريد مثل اغراضنا نحن التى من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهى مستحيلة على الله سبحانه
لان الارادة التى هذا شانها هى شوق الى التمام عند وجود النقصان فى ذات
المريد واما الاغراض التى هى لذات المراد فلان المراد يحصل منه للمريد شى لم يكن
له بل انما يحصل ذلك للمراد فقط كاخراج الشى من العدم الى الوجود فانه لا شك فى
ان الوجود افضل له من العدم اعنى للشى المخرج وهذه هى حال الارادة الاولى
مع الموجودات فانها انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات واولا
فهذا هو احد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول واما المعاندة الثانية فانه لم

يسلم انها هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام ان يثبت انه يوجد لنا
في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل ان نفرض
بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه وعنده انه لا يمكن ان ياخذهما معا فقال
انه ليس يقتضي له في واحدة منهما مرجح فانه ولا بد ان تميز احديهما بالاخذ وهذا غلط
فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى اكل التمر او اخذ احدى التمرتين
في هذا الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل مثله فان ايهما اخذ
بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احدهما عن الترك المطلق
لا باخذ احدهما وتمييزه عن ترك الاخرى اعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية
فانه لا يؤثر اخذ احديهما على الثانية وانما يؤثر اخذ واحدة منهما ايهما اتفق ويرجح
على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احديهما من الثاني هو ترجيح احديهما
على الثاني ولا يمكن ان يترجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما
من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير احدهما الثاني بصفة خاصة به
فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من احدهما تصور وقوع الارادة باحدهما
دون الثاني لكان الغير الموجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة
ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض **ثم ذكر** ابو حامد
الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المثلين عن صاحبه
فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم
عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد عن سبب الموجب له على هيئة مخصوصة
تماثل نقيضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل

على له

اللزوم



اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به اولى من قبول الوضع
وهذا ما لا مخرج منه **قلت** محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم ان يعترفوا
بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر ان العالم
ممكن ان يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون
اكبر مما هو عليه او اصغر واذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده فان
قالت الفلاسفة ان العالم انما امكن ان يكون شكله المخصوص وكمية اجسامه المخصوصة
وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في اوقات الحدوث فانه ليس
هنالك وقت كان حدوث العالم فيه اولى من غيره قيل لهم قد كان يمكنكم ان
تجاوبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين متماثلين
ليس يمكن الفلاسفة ان يدعوا بينهما اختلافا احدهما تخصيص جهة الحركة التي للافلاك
والثاني تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا
في الخط الواصل من احداهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين مختصين
نقطتين عن سائر النقط التي تصلح ان يكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط
التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين فان قالوا انه ليس
يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين قيل لهم يلزمكم على هذا الاصل
الا تكون متشابهة الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط وانه لموضع هذا كان له
شكل بسيط وهو الكري وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقيل
لهم من اي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم او من جهة انها
جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين قال واذا كان هذا هكذا

فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم لخصومهم
ان جميع اجزاء الفلك في كونها اقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك يختص منها موضع
دون موضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو
خطأ وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى بالبرهان انها ضرورية هي في بادي الرأي
ممكنة والجواب عن الفلاسفة انهم يزعمون ان البرهان تام عندهم على ان العالم
مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري
المتحرك دورا واربعة اجسام اثنان منها احدهما ثقيل بالاطلاق وهو الارض التي
هي مركز الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك
المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف
بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة
الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد
من الحركة الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار بالاطلاق
هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد
فيها الامران جميعا اعني الثقل والخفة لكونهما في الوسط بين الطرفين اعني الموضع
الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف
بالطبع ولا فوق ولا اسفل بالطبع لا بالاطلاق ولا بالاضافة ولا كانت مختلفة بالطبع
حتى يكون الارض مثلا من شانها ان تتحرك الى موضع مخصوص والنار من شانها
ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهى من جهة
الجسم الكري وذلك ان الجسم الكري متناه بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد

مستدير



مستدير واما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان يمكن فيها زيادة
ونقصان ولذلك كان متناهيا بذاته وانه لما كان هذا لم يصح ان يكون الجسم المحيط
بالعالم الا كريا ولا كانت الاجسام يجب ان تتناهى اما الى اجسام اخر ويمر ذلك الى
غير نهاية واما ان تنتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين فمن تصور هذا علم
ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الا من هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو ان تكون
اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة
اعني اما نارا واما ارضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة او في محيط مستدير
لان كل جسم اما ان يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حول الوسط وان
بحركات الاجسام السماوية يمينا وشمالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات
المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد
دائم اعني في اجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب
اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه
لو كانت اقل او اكثر لاختل هذا النظام او كان نظاما اخر وان عدد هذه الحركات اما
على طريق الضرورة في وجود ما ههنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا
تطمع ههنا في تبيينه ببرهان فان كنت من اهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع
ما هنا اقاويل هي اقنع من اقاويلهم لانها وان لم تفدك اليقين فانها تفيدك
غلبة ظن تحركك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وذلك ان تتوهم ان كل كرة
من الاكر السماوية فهي حية من قبل انها ذوات اجسام محدودة المقدار والشكل
وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من اي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته

فهو حي ضرورة اعني انه اذا راينا جسما محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان
من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شي خارج عنه ولا من اي جهة اتفقت
من جهاته وانه يتحرك معا الى جهتين متقابلتين قطعنا انه حيوان وانما قلنا لا من
قبل شي خارج لان الحديد يتحرك الى الحجر المغنيطيس اذا حضر حجر المغنيطس من خارج
وايضا فهو يتحرك ايضا اليه من اي جهة اتفقت واذا صح هذا فالاجسام السماوية
فيها مواضع هي اقطاب بالطبع لا يصح ان يكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع
كما ان للحيوانات التي هاهنا لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها
لافعال مخصوصة ليس يصح ان يكون في مواضع اخر منها مثل اعضاء الحركة فانها في مواضع
محدودة من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوان الكري الشكل بمنزلة هذه الاعضاء
اعني انها اعضاء الحركات ولا فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك والغير كري
الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير كري بالشكل والقوة وهي في الحيوان
الكري تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادي الراي انها لا تختلف وانه يمكن ان
يكون القطبان في كل اية نقطتين اتفقت فكانه لو قال قايل ان هذه الاجرام
في هذا النوع من الحيوان اعني الذي هاهنا يجوز ان يكون فيه في اي موضع اتفق
منه وان يكون منه في الموضع الذي هو فيه في نوع اخر من الحيوان لكان اهلا
ان يضحك به لانها انما جعلت في كل حيوان في الموضع الاوفق لطباع ذلك
الحيوان او في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في اختلاف
الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية
واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس

يوجد



يوجد الا شخص واحد من النوع فقط وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب
لم كانت السماوات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك ان من جهة انها حيوانات
لزم ان تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال والامام والخلف
التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوان الا انها في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة ولهذا ما يرى ارسطو
ان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوق واسفل فاختلاف الاجرام السماوية
في جهات الحركات هي لاختلافهما في النوع وهو شي يخصهما اعني انه يختلف انواعها
باختلاف جهات حركاتها فتوهم الجرم السماوي الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى
له طبعه اما من جهة الضرورة او من جهة الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة
واحدة من المشرق الى المغرب وساير الافلاك اقتضت لها طبيعتها ان يتحرك
بخلاف هذه الحركة وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي افضل الجهات
لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل في المتحركات واجب ان يكون له
الجهة الافضل وهذا كله بين هاهنا بهذا النحو من الاقناع وهو بين في موضعه
ببرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله فانت
تحب ان تكون من اهل البرهان فعليك التماسه في موضعه وانت لا تعجه عليك
اذا صحت هذا فهم حل الحجج التي احتج بها ابو حامد هاهنا في تماثل الحركات المختلفة
بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما هاهنا فانه تخيل في بادي الراي
ان الحركة المشرقية يمكن ان يكون لغير الفلك الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة
المغربية وهذا كما قلنا هو مثل من تخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن ان يكون جهة

الحركة فى الانسان وانما يعرض هذا الظن فى الانسان والسرطان لموضع اختلاف
الشكل فيهما ويعرض هذا فى الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع
من المصنوعات لم يدر لحكمة اذا لم يتبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية
المقصودة منه واذا لم يقف اصلا على حكمته امكن ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك
المصنوع وهو باى شكل اتفق وباى كمية اتفقت وباى وضع اتفق لاجزائه وباى
تركيب اتفق وهذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى فى هذه
كلها ظنون فى بادى الراى وكان من ظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بما
بالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر فى المخلوقات فتدبر هذا ولا
تعجل وتحكم على مخلوقات الله سبحانه بادى الراى فتكون من الذين قال فيهم
سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا جعلنا الله من اهل البصاير وكشف عنا حجب
الجهالة انه منعم كريم / ولا تطلع على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية هى
الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه ابراهيم عم حيث يقول سبحانه وكذلك نرى
ابراهيم عم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين ولننقل ههنا
قول ابى حامد فى الحركات وهو هذا قال ابو حامد والالزام الثانى
فى تعين حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله
دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيآت قلت وانت فليس يخفى عليك الاقناع
فى هذا القول والجواب عنه وان هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطباع السماوية
ولا افعال الحكمة التى كونت من اجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل فى فعله





فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول
القايل المتقدم والمتاخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن
الذين زعموا انه يعلم تشابه الاوقات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل
مصلحة يتصور وضعها فى الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن
والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان فى نفسه فانه ان سلم ان
امكان وجود الانسان وعدمه هو على السواء فى المادة التى خلق منها الانسان
فان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان
امكان الابصار من العين ولا ابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعى
ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعى ان القابل لهما متماثل وانه
يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتاخر ليس هما متماثلين من جهة ان هذا
متقدم وهذا متاخر وانما يمكن ان يدعى انهما متماثلان فى قبول الوجود فان هذا
كله ليس بصحيح فان الذى يلزم المتقابلات انها مختلفة واما ان يكون قابل فعل (ما الذات ان يكون القابلات)
الاضداد واحدا فى وقت واحد فذلك محال لا يمكن والفلاسفة لا يرون امكان وجود
الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه
والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد ولو كان زمان
امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا اعنى فى مادة الشئ القريبة لكان وجوده
مساويا لامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل
لا من جهة القابل ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع
جدلى لا برهانى وان كان يظن بابى نصر وابن سينا انهما سلكا فى اثبات ان كل فاعل

له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذا الرجلان
فيه المتكلمين من اهل ملتنا واما بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه
فليس يتصور فيه متقدم ولا متاخر لان المتقدم والمتاخر في الانات انما يتصوران
بالاضافة الى الان الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور
ان يتقدم على الان الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم
لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا
يتعين له وقت مخصوص يتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الحق ان يلقب
به كتاب التهافت بالاطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو
التهافت وقوله وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصمهم
دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد انه ان صح للفلاسفة دعواهم
الاختلاف في جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الازمنة
مع اعتقادهم المشابهة فيها وهذه معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر
في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المختلفة وقد
بيان هذا العدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات وللخصم ان
يلزم التساوي فيهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه
كلها اقاويل جدلية قال ابو حامد الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان
يقال انه استبعد تم حدوث حادث من قديم ولابد لكم من الاعتراف به فان
في العالم حوادث ولها اسباب فان استندت الحوادث الى غير نهاية فهو محال
وليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع

الى الحوادث ثم



واثبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت للحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها
اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على اصلهم من تجويز صدور حادث
من قديم قلت لان الفلاسفة اذ دخلوا الوجود القديم في الوجود من قبل
الوجود للحادث على هذا النحو من الاستدلال اي لو وضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان ينفكوا عن الشك في هذه
المسئلة لكن ينبغي ان يعلم ان الفلاسفة يجيزون وجود حادث عن حادث الى غير
نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة محصورة متناهية مثل ان يكون فساد
الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط مثال انه واجب ان يكون عندهم
انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة
التي يكون منها الثالث مثال ذلك ان نتوهم انسانين فعل الاول منهما
الثاني من مادة انسان فاني فلما صار انسانا فاتم فسد الانسان الاول
فصنع الانسان الثاني من مادته انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من
مادته الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين مالى الفعل
الى غير نهاية من غير ان يعرض عن ذلك محال وذلك ما دام الفاعل باقيا فان كان
هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا اخر كان هذا الفعل لا اول لوجوده
ولا اخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيما في الماضي اعني انه متى
كان انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان
انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شانه اذا استند الى فاعل
قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل ولا ما لو كان انسان من انسان من مواد

لا نهاية لها او يمكن ان يزيد زيدا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان يحدث
مادة لا نهاية لها فكان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يتزيد
تزيدا لا نهاية له من غير ان ينفد شئ منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شئ قد بينه الحكيم فى السماع فاذا الجهة التى صيرها ادخل القدماء موجودا قديما
ليس بتغير اصلا ليس من جهة الحادثات عنه بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس
ولاحق عندهم ان يكون هذا المادة والغير نهاية لا دونها عن وجود فاعل قديم
لان الحادث انما يلزم ان يكون حادث واما الجهة التى من قبلها ادخل القدماء فى
الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد من غير ان يقبل ضربا من ضروب التغير
فجهتان احديهما انهم القوا هذا الوجود الدوري قديما وذلك انهم القوا
كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكل فساد الفاسد منها القوه كونا لما بعده
فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير
فى جوهره وانما هو متغير فى المكان باجزائه اى يقرب من بعض الكائنات و
فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها وكون الكائن وهذا الجسم السماوي
هو الموجود الغير المتغير لا فى الاين لا فى غير ذلك من ضروب التغير فهى
سبب للحوادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال
له اعنى انه لا اول لها ولا اخر عن سبب لا اول له ولا اخر والوجه الذى
من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم اصلا ولا ذى هيولا هى انهم وجدوا
جميع اجناس الحركات ترجع الى الحركة فى المكان ووجدوا فى المكان ترجع الى المتحرك من ذاته
من محرك اول غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجبت محركات متحركات





معاينة متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان هذا المحرك الاول ازليا والا لم يكن اولا
وذلك ككل حركة فى الوجود فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض
وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان
من لدن انسان فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان
من اول تكوينه الى اخره من اول وجوده الى انقضائه وجوده فهو هذا المحرك و
وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السماوات والارض
وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكن باقوال هى من جنس
هذا القول وهى اقنع من اقوال الخصوم عند من انصف وان تبين لك هذا
فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به ابو حامد عن حكماء الفلاسفة
فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يكن
بين الجهة التى من قبلها ادخلوا موجودا ازليا فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم
عن وجود الحادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو حادث
فاسد فى حركاته الجزئية لا فى حركته الكلية الدورية او بتوسط ما هو من افعال
اولى بالجنس اى ليس له اول ولا اخر فقول ابى حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اى حادث كان بل نبعد صدور
حادث من قديم هو اول الحوادث من القديم اذ لا تفارق حالة الحدوث
ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا الة ولا شرط ولا طبيعة
ولا عرض ولا سبب من الاسباب يجدد حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الاول
جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ اخر من استعداد المحل القابل او حضور

الموافق او ماجرى هذا المجرى ولما اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم
اما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكلهما عدة فاما ان يتسلسل
الى غير غاية او ينتهي الى قديم يكون اول حادث منه **قلت** هذا السؤال هو
الذي سالهم اولا بعينه وهذا النوع من الالزام هو الذي الزمهم منه ان يصدر
حادث عن قديم فلما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السؤال هو صدور حادث عن
قديم لا حادث اول اعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال
هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث
بل بما هو ازلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان
صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند
الى القديم الاول اعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس باول مستند الى القديم
الاول على الوجه الذي يستند اليه المحدث من القديم الاول وهو الاسناد الذي
هو بالكل لا بالاجزاء ثم انما الجواب عن الفلاسفة بان صور بعض المتصوفين من مذهبهم
ومعناه انما لا يصدر حادث عن قديم الا بوساطة حركة دورية تشبه القديم
من جهة انه لا اول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها حادث وهو كائن
فاسد فيكون هذه الحركة بحدوث اجزائها مبدأ للحوادث وبكون ما لنبيه كليتها
فعلا للازلي **ثم قال** في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبله صدر الحادث
عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثة
هي ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت
حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم





ومن وجه تشبه الحادث تشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة
انها متجددة فنقول اهي مبدأ الحوادث من جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة
فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من هو ثابت وان
كان صدر عنه من حيث هو متجدد فهو يحتاج الى ما يوجب التجدد ويتسلسل ذلك
هذا معنى قوله وهو قول سفسطاني فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي
ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجدد محدث
من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم اي لا اول له ولا آخر فوجب
ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل
محدث والحركة انما يفهم من معنى القديم فيها انها لا اول لها ولا آخر وهو الذي
يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال
ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل **قال**
ابو حامد الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القايل بان العالم متاخر عن الله
والله متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم
الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني
وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد
مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها
علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد
في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت
متساوية فان اريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين

او قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والاخر قديما وان اريد به ان الله
تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم
والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود
وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الاول فاذا قبل الزمان
زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا
وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب
قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته **قلت**
اما ساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان
البارى سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية
لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم
البنا على الحايط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم
وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له
فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا
كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يعقل الا مع الحركة واذا كانت
الحركة قديمة فالمحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان
غير صحيح لان البارى سبحانه ليس من شانه ان يكون في زمان والعالم شانه ان
يكون في زمان فليس يصدق عند مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا
واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس من شانه ان يكون
في زمان والعالم شانه ان يكون في زمان **الاعتراض** قال ابو حامد ولا اعتراض

الاخر ولا طرف لها من جهة

هو ان



هو ان الله تعالى ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان اصلا ومعنى قولنا ان
الله متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان
ومعنى قولنا ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى
قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط
والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى لم يتضمن
اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير
ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان
فلا التفات الى اغاليط الاوهام **قلت** هذا قول مغالطي خبيث فانه قد قام البرهان
ان هاهنا نوعين من الوجود احدهما في طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان والاخر
ليس في طبيعة الحركة وهذا ازلي وليس يتصف بالزمان اما الذي في طبيعة الحركة
فموجود معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام
البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل
وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تمر الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب اول غير
متحرك اصلا وقد قام البرهان ايضا على ان الذي ليس في طبيعة الحركة هو العلة في
الموجود الذي في طبيعة الحركة وقام البرهان ايضا على ان الموجود الذي في طبيعة
الحركة ليس ينفك من الزمان وان الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يلحقه
الزمان واذا كان ذلك كذلك فتقدم احد الموجودين على الاخر اعني الذي يلحقه
الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك

واذا

على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين احدهما على الثاني فقد اخطا وذلك ان كل
موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر احدهما بالثاني صدق عليه انه اما
ان يكون معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان او متاخرا عنه والذي سلك
هذا المسلك من الفلاسفة هم المتاخرون من اهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب
القدماء فاذا تقدم الموجودين على الاخر هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغير ولا
في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع اخر من التقدم واذا كان ذ
لك فلا يصدق على الوجودين لا انهما معا ولا ان احدهما متقدم على الاخر فقول
ابي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم
تاخر العالم عنه اذا لم يكن تقدما زمانيا الا تاخر المعلول عن العلة لان التاخر يقابل
التقدم والمتقابلان هما في جنس واحد ضرورة على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم
ليس زمانيا فالتاخر ليس زمانيا ويلحق لك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتاخر المعلول
عن العلة التي استوفت شروط الفعل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس
كله مبدا لم يلزمهم هذا الشك وامكنهم ان يعطوا جهة الصدور للموجودات الحادثة
عن موجود قديم ومن حجتهم في ان الموجود المتحرك ليس له مبدا ولا حادث بكليته
انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل ان يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة
في متحرك سواء ان وضعت الحركة في زمان او في الان وايضا فان كل حادث فهو
ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل فسياتي
الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان
وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام حق لكنه في هذا الموضع

اقنع



اقنع من كلام القوم **فقول** ابي حامد ولو كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان الله
وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة
ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون تاخره عنه ليس تاخرا
زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذ كان المتاخر قد يتقدمه الزمان اعني من ضرورة
وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان
جزء من متحرك يتقدم الزمان عليه من طرفيه كما يعرض لموسى وسائر الاشخاص الكائنة
الفاسدة وهذا كله ليس بتبين هاهنا ببرهان وانما الذي تبين هاهنا ان المعاندة
غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح **قال** ابو حامد مجيبا
عن الفلاسفة فان قيل فان كقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما ثالثا
سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل
كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح
ان نقول يكون الله ولا عالم ونقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون
فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الاخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق وعدم
العالم وهو الماضي الزمان ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في
عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله
ولا عالم قيل لنا هذا خطا فان كان انما يقال على ماض فدل على ان تحت لفظ
كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره
هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان
قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم **قلت** حاصل هذا الكلام ان يفهم

ان في قول القايل كان كذا ولا كذا ثم كان كذا و كذا مفهوما ثانيا وهو الزمان هو
الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل
وذلك انا اذا قدرنا وجود شي ما مع عدم اخر قلنا كان كذا ولا كذا واذا قدرنا عدمه
مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي ان يكون هنا
معنى ثالثا لو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق
قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا لا شك خير عند
مقايسة الموجودات بعضها الى بعض في التقدم والتاخر اذا كانت مما شانها
ان يكون في زمان فاما اذا لم يكن في زمان فان لفظ كان وما اشبهه ليس يدل
في امثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا
رحيما وكذلك ان كان احدهما في زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله
ولا عالم ثم كان الله والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه
المقايسة التي تمثل بها وانما تصح المقايسة صحة لا شك فيها اذا اخذنا
عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ان كان العالم
وجوده في زمان فاذا لم يصح ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه
فهو ضرورة قبله والعدم متقدم عليه والعالم متاخر عنه لان المتقدم والمتاخر
في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يتخلص هذا القول من الاختلال
هو ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله والعالم من هذه الجهة بطل
فقط هذا القول ولا يكون برهانا اعني الذي حكاه عن الفلاسفة ثم قال مجيبا
مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصلي من

اللفظين



اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين
نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا
لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح
قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود
وآية ذلك ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي
وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي
لا ينفك الوهم عنه يظن انه شي محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان
يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء
العالم مكانا اما ملأ واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد
ابعد منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم
قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق
العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه واما
البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان
البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت ان
ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال
كما ان البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد
الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار
الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه
يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره

ولا بد عن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تقع العبارة عنه عند
الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تقع العبارة عنه عند الاضافة
الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله
قبل بحقق الاخيال وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتامل فانهم اتفقوا على
ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء **قلت** حاصل هذه القول معاندتان احدهما
ان توهم للماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيئان موجودان
بالقياس الى وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا وماضيا كان
قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء
الموجودة بذاتها لا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء يفعله النفس
فاذا ابطل وجود الحركة فبطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة والحاصل ان
تلازم الحركة والزمان صحيح ان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة
ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس يمتنع وجود الزمان الا مع الموجودات
التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة او تقدير وجودها
فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الا موجودان موجود يقبل الحركة
وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن ان ينقلب احد الموجودين الى صاحبه
الا لو امكن ان ينقلب الضروري ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت
لوجب ان ينقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة
وذلك مستحيل وانما كان ذلك كذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت
الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان ضرورة لان الحركة

وهمي

انما هي



انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه امكان اصلا
الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه
العدم ولان يقترن عدم الحادث لموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه
العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول
جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة
اما العناد الثاني وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله
ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو
مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي ضرورة الى جسم
آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو شيء
يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع
ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر
فيه بعد وهو الخلاء مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان
هو شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا
حركة اولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو
وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المعاندة هي
كما قلنا خبيثة وهو من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرات كتاب السفسطة
وذلك هو الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة
بحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل عدم التناهي في الكم ذي
الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم

بل

امتناع

امتناع

الزيادة على ما كان تفرض بالفعل منهما من باب واحد وذلك غلط بين
فان توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل وانه يجب ان ينتهى الى عظم
آخر ليس هو شيئا موجودا فى جوهر العظم ولا فى حده واما توهم القبلية
والبعدية فى الحركة المحدثة فشئ موجود فى جوهرها فانه ليس يمكن ان
يكون حركة محدثة الا فى زمان اعنى ان يفضل الزمان على ابتدائها وكذلك
لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذ كان حد
الآن انه الشئ الذى هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو
الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل وتصور حاضر
ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر فى النقطة لان النقطة نهاية للخط
وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان يتوهم نقطة هى مبدأ الخط وليست
نهاية لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد لا مع الزمان الماضى ولا مع المستقبل
فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته
فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض
فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة فقبلها
زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون فى الآن
الذى يصدق عليه انه حادث معدوما فبقى ان يصدق عليه انه معدوم
فى آن آخر غير الاول الذى يصدق عليه فيه انه وجد وبين كل آنين زمان
لانه لا يلى آن آنا كما لا يلى نقطة نقطة قد تبين ذلك فى العلوم فاذا قبل
الآن الذى حدث فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين فى الوجود





حدث بينهما زمان ولا بد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل فى هذا القول
ولا الآن يشبه النقطة ولا الكم ذو الوضع بالذى لا وضع له فالذى يجوز وجود
آن ليس بحاضر او حاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن لو وضعه انا بهذه
الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه ولذلك ليس يصح ان ينسب
وجود القبلية فى كل حادث الى الوهم لان الذى يرفع القبلية يرفع الحادث
والذى يرفع ان يكون للفوق فوق بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع
الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقل والخفيف
وليس فعل الوهم فى الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهى الى جسم غيره باطلا
بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فليس
له حد بالطبع ولذلك وجب ان تنتهى الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كرى اذ كان
هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن ان
يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب ان ينتهى الى شئ غيره فقد توهم باطلا فهذه
كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب
الصناعى وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما يتبع النهاية العظم لان النهاية
تتبع العظم من قبل انها موجودة فيه كما يوجد العرض فى موضوعه المتشخص بتشخصه
والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا فى المكان الذى فيه
موضوعه وليس الامر كذلك فى لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة
اشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود اعنى انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود
ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا

لكل حركة ومتحركا موجودا في كل مكان حتى لو توهمنا قوما جلسوا منذ الصبا في
مغارة من الارض لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا
من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس ان وجود
الحركات في الزمان هي اشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد
لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات ولذلك
ان لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة
من جهة ما هي متحركة كما تقدر العدد اعيانها ولذلك يقول ارسطوطاليس في حد
الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا هكذا فكما انه
ان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واجب ان كان
معدودا ان يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان ههنا حركة حادثة ان يكون قبلها
زمان ولو حدث الزمان لوجب حركة مشار اليها اي حركة كانت لكان الزمان
انما يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهم لك ان الزمان ابعد شيء من طبيعة العظم طبيعة الجرم
قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان
العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت
جهة فوقا من حيث انها تلي رأسك والاخرى تحتا من حيث انها تلي رجليك فهو
اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هو فوق بالاضافة
الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه
اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هو بعينه
تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدور واما



الاول لوجود العالم لا ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ
والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا الى حيث ينتهي
والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة
قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق
والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم
المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فموجود ذاتي له لا يتصور ان يتبدل
فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا
فطرفا نهاية وجود العالم اللذان احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان
لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الاضافة اليهما بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا
ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم
قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل
والبعد قلت هذا الكلام الذي هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط
وذلك ان حاصله ان الفوق والاسفل هما امران مضافان ولذلك يمكن لهما
التبدل في الوهم واما التبدل الذي في القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة
هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم لشيء يمكن ان يكون
يتوهم سفلا لذلك الشيء والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل
الحادث وهو المسمى قبلا يمكن ان يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى
بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع
وهو الذي يتحرك اليه الخفيف واسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل

ولا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع ويرى ان نهاية الجسم الذي
هو فوق بالطبع يعرض له في التخيل انتهى اما الى خلا او ملا فهذا الدليل انما
انكر في حق الفلاسفة من وجهين احدهما انهم يضعون فوقا بالاطلاق وسفلا
بالاطلاق ولا يضعون اولا بالاطلاق ولا اخرا بالاطلاق والثاني ان لخصومهم
ان يقولوا انه ليس العلة في تخيل ان للفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية
كونه مضافا بل انما عرض ذلك للتخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الا متصلا بعظم
كما لم تشاهد شيئا محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل ابو حامد من لفظ الفوق
والاسفل الى الورا والخارج مجيبا للفلاسفة فقد لا ادري فانه لا
عرض ويعسر لفظ الفوق والتحت بل تعدل الى لفظ الورا والخارج ويقول للعالم داخل
وخارج فهذا هو سبب الغلط فانكر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من سلب
النهاية في الزمان بالنهاية في العظم ونحن قد بينا وجه الغلط في ذلك الشبه
بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك
قال ابو حامد صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان قالوا لا شك عندكم
في ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة او مائة
سنة او الف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار
والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول
من البعض فاذا قبل العالم عندكم قلت حاصل القول انه متى توهمنا حركة
وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كانه مكيال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا
المكيال والامتداد يمكن ان يفرض فيه حركة اطول من الحركة المفروضة اولا

والمقاومة حاصل بهذه المعارضة



وبما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة اطول من الثانية
واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما منذ كم من اوله الى الآن فلنفرض
انه مثلا ان ذلك هو الف سنة ولان الله تعالى هو قادر عندكم على ان يخلق
قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يقدره اطول من الامتداد الذي
يقدر العالم الاول بقدر محدود وكذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل
واحد من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه ان يتقدر فيه
وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم مر الى غير نهاية اي يمكن ان يكون قبل
العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم ومر الامر الى غير نهاية فهنا امتداد متقدم على جميع
هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن ان يكون عدما فان العدم
ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضرورة فان معنى ان الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر
هو الذي يسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثا دائما
كما ان المكيل يجب ان يكون متقدما على المكيل في الوجود فكما انه لو كان هذا
الامتداد الذي هو الزمان حادثا بحدوث حركة اول وجب ان يكون
قبلها امتداد هو المقدر له ومن كان يحدث وهو كالمكيل لها كذلك يجب ان
يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فاذا ليس هذا الامتداد حادثا
لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فهذا هو اوفق
الجهات التي يحتج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن
في تقديمها عسر من قبل انه كل ممكن مع امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه
وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن

عالم

لان كل حادث له امتداد يقدره م

الموجود في العالم اعني انه كما ان هذا الممكن الذي في العالم من شانه ان يلحقه الزمان
كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا مبين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن ان
يتوهم منه وجود الزمان قال ابو حامد الاعراض ان هذا كله من عمل الوهم
واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله
تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز
وان قالوا انعم بذراعين وبثلثة اذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية فنقول في
هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذا الاكبر بذراعين او ثلثة
يشغل مكانا اكبر مما كان يشغل الاخر بذراعين او ثلثة فوراء العالم بحكم هذا
كمية تستدعي ذا كم وهو الجسم او الخلا فوراء العالم خلا او ملا فما الجواب
عنه وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقها
بذراع او بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملا والشغل
للاحياز اذ الملا المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان
ذراع فيكون الخلا مقدارا والخلا ليس شيئا فكيف يكون مقدارا وجوابنا
في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل
الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق قلت هذا
الالزام صحيح اذا جوز ترتيب مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا
ان يوجد عن الباري سبحانه شي متناه تتقدمه امكانات كمية لا نهاية لها فاذا
جاز هذا في امكان العظم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفيه
وان كان قبله امكانات ازمنة لا نهاية لها والجواب عن هذا ان توهم





كون العالم اكبر او اصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا
ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد
حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك الا طبيعتان طبيعة الضروري
والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود الطبائع الثلثة لم يزل ولا يزال كحكمه
على وجود الضروري والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم يعتقدون
ان العالم ليس يمكن ان يكون لا اصغر مما هو ولا اكبر ولو جاز ان يكون عظم
اكبر من عظم ومر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا اخر له ولو جاز ان يوجد
عظم لا اخر له لوجد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شي قد صرح به
ارسطوطاليس اعني التزيد في العظم لا الى غير نهاية مستحيل واما على راي من يجوز
ذلك لمكان ما يلحقه من عجز الخالق فانه يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا
يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث
العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان
وذلك اما جسم يكون موجودا فيه واما خلا وذلك ان المكان يلزم ان يسبق
المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلا ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر ان
يضع العالم محدثا وكذلك من انكر من متاخري الاشعرية وجود الخلا فقد فارق
اصول القوم ولم ار ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذهب
هولاء القوم ولو كان قبل هذا الامتداد المقدر للحركة الذي هو كالمكيال
للحركة هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه
لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا

يعتقدون

الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغي
ان يكون هذا الفعل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل الا
من الافعال المنسوبة الى الخيال قال ابو حامد فان قيل ونحن نقول انه ما ليس
يمكن نفيه معقول وكون العالم اكبر مما هو عليه واصغر ليس يمكن فلا يكون معقولا
قلت هذا جواب لما شنعت به الاشعرية من ان وضع العالم لا يمكن البارئ
ان يصيره اكبر ولا اصغر هو تعجيز للبارئ سبحانه لان العجز انما هو عجز عن المقدور
لا عن المستحيل ثم قال ابو حامد رادا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه
احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو
عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع
هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد
قلت القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادي الرأي واما
عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا او بعدم امكانه
مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع
بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته واما كون العالم
لا يمكن ان اصغر او اكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت
ترجع الى المحالات المعروفة بانفسها فهي ترجع بنحوين احدهما ان يكون ذلك
معروفا بنفسه انه محال والثاني ان يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا او بعيدا
محال من المحالات ما نفسها انه محال مثال ذلك ان فرض العالم يمكن ان يكون
اكبر او اصغر يلزم عنه ان يكون خارجه ملاء او خلاء وفرض خارجه ملاء او خلاء

بكون م

يلزم



يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاء فوجود بعد مفارق واما الجسم فيكون متحركا
اما الى فوق واما الى اسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون
جزءا من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي
واقل ما يلزم عنه الخلاء لان كل عالم لابد له من اسطقسات اربعة وجسم مستدير
يدور حولها فمن احب ان يقف على هذه فليطلب البراهين في المواضع التي وجب
ذكرها فيها وذلك بعد الشروط التي يجب ان يتقدم وجودها في الناظر نظرا برهانيا
ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون
اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن
عن علة فقالوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب
وليس هذا مذهبكم قلت الجواب عن هذا اما بحسب مذهب ابن سينا
فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود بذاته وواجب
الوجود بغيره والجواب في هذا عندي اوجب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية
على هذا القول ان لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الالة التي
ينشر بها الخشب هي آلة محدودة في الكمية والكيفية والمادة اعني انها لا يمكن
ان يكون من غير حديد ولا يمكن ان يكون بغير شكل المنشار ولا يمكن ان يكون
المنشار باي قدر اتفق وليس احد يقول ان المنشار هو واجب الوجود
فانظر ما اخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء
المصنوعة وكيفياتها وموادها كما توهمه الاشعرية في المخلوقات مع الخالق
لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون كل

فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة

قال ابو حامد الثالث ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله

ويقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان

من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة

قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس يمكن

لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل

ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال فان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير

متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار صغير ممتنعا فان

لم يستحيل هذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقة المقاومة والتحقيق في الجواب ان

ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى لها وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر

لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان

ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه اشياء اخر قلت حاصل هذا القول

ان يقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عند ما سئلوا اعني قول القائل

العالم يمكن ان يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب

من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل

يقول ان الامكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان

قلت الا ان جحد تقدم الامكان للشيء الممكن جحد للضرورات فان الممكن

يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو

ممتنع ضرورة والممتنع انه موجود اكذب كذب واما انزال الممكن موجودا فهو كذب



ممكن لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان

متناقضان لا يجتمعان في آن واحد فهو

ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية الـ

الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر

يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة

ممكنا وان الشيء ما ممتنعا في وقت ممكنا في

هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن

موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيئا ما ممـ

سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا طبيعة

كان ممتنعا قبل حدوثه وهذا لا نهاية له ان

الاستحالة الى الامكان وهذه مسئلة غير

للخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطا

ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى لها

قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده فليس

زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه

في هذا الموضع ما يوجب سرمدية الزمان كما

العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان القـ

ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام

هو الذي يدل على الامتناع وهو لا يكون قا

آخر ولا انفعال فيه انه قادر لا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازلي
قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لا يجوز
ان يكون قديما او لا يجوز ان يكون محدثا او يكون يجوز ان يكون محدثا
ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا اولا او لا
اول فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات
فليرجع الى السماع ولا نعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول
لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فاي نقص اعظم
من ان يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كالفعل المحدث مع ان الفعل المحدود
انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل
فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له ادنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم
ان يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك
في اذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق
وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به
الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله
عن وجوده الا ان يكون ينقصه من وجوده شيء اعني ان لا يكون على وجوده الكامل
او يكون من ذوي الاختيار متراخي فعله عن وجوده عن اختيار ومن يضع ان القديم
لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة ما مضطر وانه ليس
له من تلك الجهة في فعله اختيار

الدليل الثالث على قدم العالم قال ابو حامد
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير



ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ
لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان
لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده
اي ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا
فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه
ممكن وجوده ابدا بطل قولنا الامكان لم يزل وان بطل قولنا الامكان لم يزل
صح قولنا الامكان له اول واذا صح ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي
الى اثبات حال لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله عليه قادرا قلت اما من سلم
ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم
ازليا لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن ازله
محال وما كان ممكنا ان يكون ازليا فواجب ان يكون ازليا لان الذي يمكن فيه
ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو امكن ان يعود الفاسد
ازليا ولذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري
قال ابو حامد الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من
وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع
على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم
اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا
الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملأ مطلق لا نهاية له
غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهي يعني

السطح ولكن لا يتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث دائما

الى جهة لا يتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير

قلت اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا ما بعد ولم يزل فقد يلزمه

ان يكون العالم ازليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية

بالعدد كما وضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم

وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس

وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر مثال ذلك انه ان كان الله

سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما اخر وقبل ذلك الاخر اخر فقد

لزم ان يمر الامر الى غير نهاية والا لزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق

قبله عالم اخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا متكلمهم الذي يحتجون بها على حدث

العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم اخر الى غير نهاية فانه الى

كذلك فقد يظن به انه ليس محالا لكن اذا اله كذلك اذا فحص عنه فظهر انه يلزمه

ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن

الفاسد فيكون صدوره عن المبدا الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك

بتوسط متحرك ازلي وحركة ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم اخر كالحال

في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فبالاضطرار لما انتهى الامر الى

عالم ازلي بالشخص او بالنسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم اولى

اعني بان يكون واحدا بالعدد ازليا دليل رابع وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة

التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا يكون المادة حادثة وانما الحادث

الصور



الصور والاعراض الى قوله فلم يكن المادة الاولى حادثة بحال قلت حاصل هذا

القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به

وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ينبغي

ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قولنا في زيد انه

يمكن ان يفعل كذا غير قولنا في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل

امكان القابل اذ كان الفاعل لا يمكن ان يفعل ممتنعا واذا لم يمكن ان يكون الامكان

المتقدم على الحادث هو غير موضوع اصلا ولا امكن ان يكون الفاعل هو الموضوع

ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل

للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هي مادة لانها

كانت تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة

ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء ما فاما ان يمر ذلك

الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قلنا بها

ازليا لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان يكون الصور تتعاقب على موضوع

غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك فقد وجب

ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات

الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للاخر

وفساده هو كون لغيره والا تكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب

الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء

هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي يقول فيه

انه يكون فيه ان يكون هاهنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور
عليها **قال** ابو حامد الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكروه يرجع الى
قضاء العقل فكلما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا فان
امتنع سميناه مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا
عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل ثلاثة امور احدها ان
الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى
الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا
مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة **قلت** اما ان الامكان
يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد
ان تستدعي امرا موجودا خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل في حده انه الذي
يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه ممكن
ان يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه
لا يستدعي معقول الامكان موجودا يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعي
موجودا يستند اليه فقول سفسطائي وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا
مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد
المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان
فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان
يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود الخلا ممتنع فان وجود الابعاد
مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية او داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما



في موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومعنى ذلك في الوجود
وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاطالة في هذه المغالطة التي جاء بها هاهنا **قال**
ابو حامد والثاني ان السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما
بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطريان عليه حتى
يقال معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض فاذا ليس السواد والبياض
ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما
حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن
فدل ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة تضيف
اليها الامكان **قلت** هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى
المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله
الضروري والذي يتصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي
يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع
عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما هو بالقوة والحامل لهذا
الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل
وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد
وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم
ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا
قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم يضاد الوجود
وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده واذا

ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب
وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب ان يكون القابل لهما شيئا
ما ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم
الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشيء الكائن بالفعل
ايضا يتصف بذلك لان الكائن اذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون
والتغير والامكان فلا بد اذا ضرورة من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال
من العدم الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعني انه يجب ان
يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا انه في التغير الذي يخالف الاعراض ما بالفعل
وهو في الجوهر بالقوة ولسنا نعتقد ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان
والتغير الشيء الذي بالفعل اعني الذي منه الكون من جهة ما هو بالفعل
لان ذلك ايضا يذهب والذي منه الكون يجب ان يكون باقيا من المتكون
فاذا هنا موضوع ضرورة هو القابل للامكان وهو الحامل للتغير والتكون وهو الذي هذا
تعالى فيه انه يكون ويتغير وينتقل من العدم الى الوجود ولسنا نعتقد ايضا ان نجعل
من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم تكن
الموجود وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اعني الفلاسفة
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة ترى انها لا تعرى من الصورة الموجودة
بالفعل اعني لا تعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة
مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تعرت من
الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لكان ممكنا كون



فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى وهي علة الكون والفساد وكل
موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد قال ابو حامد
والثالث ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا
مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون
منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف
اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم
هذا الاشكال قلت لا اعلم احدا من الحكماء قال ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا
ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو اضافي
وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي
في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور
الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان
الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يقف على مذاهبهم في هذه
الاشياء الا من نظر في كتبهم على الشروط التي وصفوها مع فطرة فائقة ومعلم
عارف فتعرض ابي حامد الى مثل هذه الاشياء هذا النحو من التعرض لا يليق
بمثله فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا
على غير حقائقها وذلك من فعل الشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض
الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل يجل عندنا عن هذين
الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة ابي حامد هي وضعه هذا الكتاب
ولعله اضطر الى ذلك من اجل زمانه ومكانه قال ابو حامد مجيبا

عن الفلاسفة فان قيل رد الكلام الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء
العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به
ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم بل المعلوم
اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم الى قوله فيكون الامكان راجعا بهذه الطريق **قلت**
ما اورده في هذا الفصل هو كلام صحيح وانت تبين ذلك مما ذكرناه من تفهيم
طبيعة الممكن **ثم قال** ابو حامد معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان
والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكروه من ان معنى قضايا العقل
علمه والعلم يستدعي معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وسائر
القضايا الكلية ثابتة عندهم وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها
في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان
وانما الوجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب
لان ينتزع منها العقل قضية مجردة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل
سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا
غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة
وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع ما ذكرناه **قلت** هذا كلام
سفسطائي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات
وليس العلم علما للمعنى الكلي ولكنه للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما
يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد فالكلي ليست طبيعته طبيعة
الاشياء التي هو لها كلي وهو في هذا القول غلط واخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي

في العقل صح
العقل صح
هذا لم يمتنع صح
غا لطعم



دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي اعني الكلي الامكان والكلي ليس بمعلوم
بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك
كان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو
كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس اعني انها جزئية بالعرض
كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها
باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية امكن
ان يحكم عليها حكما صادقا والا اختلطت عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه
الطبائع وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان
انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها
ليست موجودة اصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة
بالفعل ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان
موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها
طبيعة الممكن ومنها رام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان
في الوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات
خارج النفس وجود اصلا فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما اقبح
هذه المغالطة واخبثها **قال** ابو حامد واما قولهم لو قدر عدم العقلاء
او غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية
وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول
فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية

في علم الله تعالى فتلك القول في الامكان والالزام واقع والمقصود اظهار تناقض
كلامهم **قلت** الذي يظهر من هذا القول محاسنه ومناقضه وذلك ان اقنع
ما امكن فيه انما على مقدمتين احديهما انه من ان الامكان منه جزئي خارج النفس
وكلي وهو معقول لتلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات
خارج النفس من الممكنات هو طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس له لا طبيعة الجزئي
ولا الكلي او يكون طبيعة الجزئي هو طبيعة الكلي وهذا كله سخافات وكيف ما كان
فان الكلي له وجود ما خارج النفس **قال** ابو حامد واما العذر عن الامتناع
ما نضاف الى المادة الموصوفة بالشيء او يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود
شريك لله تعالى محال وليس ثم مادة تضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى
استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته وتوحده واجب والانفراد مضاف اليه
فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده
عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه قلنا نعني انفراد الله تعالى
عن العالم ليس كانفراده عن النظير فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات
الممكنة غير واجب فيتكلفون اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوه في رد
الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بصفة
الوجوب واما العذر عن السواد والبياض فانه لا نفس له ولا ذات منفردة اعني
بذلك في الوجود فنعم وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالامكان في ذاته **قلت** هذا كله كلام ساقط فانه لا شك
ان قضايا العقل انما هي حكم له على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس





لا ممكن ولا ممتنع لكان قضايا العقل بذلك كلا قضايا ولم يكن فرق بين العقل والوهم
ووجود النظير لله سبحانه ممتنع الوجود في الوجود كما انه وحده واجب الوجود في الوجود
فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة **قال** ابو حامد ثم العذر باطل بالنفوس
الحادثة فان لها ذوات منفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم ما يضاف
اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان يدبرها النفوس فهذه اضافات بعيدة
فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحدوث ان القادر عليه ممكن في
حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه مضاف
الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة
الى المنفعل اذا لم يكن انطباع في الموضعين **قلت** يريد انه يلزمهم ان يكون
الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة ان يكون الامكان الذي
في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان يصدر عنه الفعل فيستوي الامكانان
وذلك شيء شنيع وهذا الشان على هذا الوضع ان النفس كانها مدبر البدن من
خارج كما بين الصانع المصنوع فلا يكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع
في المصنوع والجواب انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات
ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان
البدن كالآلة للنفس فهي صورة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان
الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا اعني الامكان الذي في المنفعل
والامكان الذي في الفاعل ولذلك كانت الآلات محركة متحركة فمن جهة انها
محركة يوجد فيها الامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوجد فيها الامكان

الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يوضع الامكان الذي
في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وايضا الامكان الذي في الفاعل
عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا منفعة
للمعاندة بتشبيه احد الامكانين بالاخر ولما شعر ابو حامد ان هذه الاقاويل
كلها انما تفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار
السفسطائيين قال فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة
الاشكالات بالاشكالات فلا ينحل ما اوردتموه من الاشكال قلنا المعارضة
تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال في تقرير المعارضة والمطالبة
ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه ادلتهم
بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن
مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا
ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ
من هذا ان شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا
في هذا الكتاب بالهدم **قلت** اما مقابلة الاشكالات بالاشكالات
فليس يقتضي هدما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم
يتبين عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الاقاويل
التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك يعرض عند تعارض اقاويلهم بعضها
ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة
التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل

مثل انزاله



مثل انزاله انه يكفي لخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك
في الكلي فانه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون القضية مستندة الامكان
الى الوجود وانما كان يلزم عنه احد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط
واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه ان يبتدئ بتقرير الحق
قبل ان يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف
على ذلك الكتاب او يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا
بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب
مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب
المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن اشهرها في ذلك
واصحها نسبة اليه كتابه المسمى مشكاة الانوار **المسألة الثانية في ابطال مذهبهم
في ابدية العالم** والزمان والحركة **قال** ابو حامد ليعلم ان هذه المسألة
فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره
ولا يتصور فناؤه ولا فساده بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة
التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض من غير فرق فانهم كالاعتراض ...
يقولون ان العالم معلول وعلته ازلية ابدية وكان المعلول مع العلة
ويقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه بنوا منع الحدوث وهو
بعينه جار في نفي الانقطاع وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم
اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان
ومسلكهم الثالث ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان

يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا
ولا نحيل ان يكون ابديا لان بقاء الله تعالى ابديا اذ ليس من ضرورة الحادث
ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يوجب
ان يكون للعالم لا محة آخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي
دورات لا نهاية لها كذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل
في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا
وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نستبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل
نجوز ابقاءه وافناءه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر
فيه بالمعقول **قلت** اما قوله انما يلزم عند تسليم الاول من ازلية العالم
فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك تسليم الثاني واما قوله انه ليس يلزم
في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانا نحيل ان
يكون العالم ازليا فيما مضى ولسنا نحيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا ابو الهذيل
العلاف فانه يرى ان كون العالم ازليا من الطرفين ممتنع فليس كما قال لانه اذا
سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه تقدر
بعاد ذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان
يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صح لهم ان الزمان ليس له اول اذ
ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسميته من سماه دهرا لا معنى له واذا
كان الزمان مقارنا للامكان والامكان مقارنا للوجود المتحرك فالوجود
المتحرك لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقضية باطلة

لان



لان الاول يوجد في الماضي ازليا كما يوجد في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين
الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي من الازلي
غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الازلي
هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي
فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية
ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود
الكائن الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد ناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة
ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا ان ينقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون
شيء ممكن ان يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص
عنه وقد فحص عنه الاوائل فابو الهذيل موافق الفلاسفة في ان كل محدث فاسد
واشد التزاما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل
بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود
وانما يدخل كله في الوجود وانما يدخل منه شيئا شيئا فكلام مموه وذلك
ان ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان
يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي
كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد
الى غير نهاية وليس له كل وانما الكل لاجزائه وذلك ان الزمان ان لم يوجد
له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر فكل حاضر قبله ماض

يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا
ولا نحيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله تعالى ابديا اذ ليس من ضرورة الحادث
ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يوجب
ان يكون للعالم لا محة آخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي
دورات لا نهاية لها كذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل
في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا
وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل
نجوز ابقاءه وافناءه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر
فيه بالمعقول **قلت** اما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من ازلية العالم
فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم
في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانا نحيل ان
يكون العالم ازليا فيما مضى ولسنا نحيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا ابو الهذيل
العلاف فانه يرى ان كون العالم ازليا من الطرفين ممتنع فليس كما قال لانه اذا
سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه تقدر
بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان
يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صح لهم ان الزمان ليس له اول اذ
ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسميته من سماه دهرا لا معنى له واذا
كان الزمان مقارنا للامكان والامكان مقارنا للوجود المتحرك فالوجود
المتحرك لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقضية باطلة

لان



لان الاول يوجد في الماضي ازليا كما يوجد في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين
الاول وفعله فدعوى يحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي مما ليس بازلي
غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الازلي
هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي في الازلي
فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية
ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود
الكائن الفاسد ومن سلم ذلك منهم فقد ناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة
ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا ان ينقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون
شيء ممكن ان يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص
عنه وقد فحص عنه الاوائل فابو الهذيل موافق الفلاسفة في ان كل محدث فاسد
واسد التزاما لاصل القول بالحدوث ولما من فرق بين الماضي والمستقبل
بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود
وانما يدخل كله في الوجود وانما يدخل منه شيئا شيئا فكلام مموه وذلك
ان ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان
يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يزل في الماضي
كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد
الى غير نهاية وليس له كل وانما الكل لاجزائه وذلك ان الزمان ان لم يوجد
له مبدا اول حادث في الماضي لان كل مبدا حادث هو حاضر فكل حاضر قبله ماض

فما يوجد مساوقا للزمان في الزمان مساوقا له فقد يلزم ان يكون غير متناه ولم
يدخل منه في الوجود الماضي الا الاجزاء التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل
في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا الكون المتحرك
على العظم التي تحرك عليه في الآن الذي هو سيال فانه كما ان الموجود الذي
لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد دخل في الزمان في الوجود
فانه لو كان ذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول
فيما كان من الحركة مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود
الذي هي ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود
كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذ كان لا يحصره الزمان واذا
تصور موجود ازلي افعاله غير متاخرة عنه على ما شان كل موجود تم في وجوده
ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه
يلزم ضرورة الا تدخل افعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية
وكان ذلك الموجود الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما للفعل
فهو ضرورة ممتنع ولا اليوم الوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره
الزمان ان يكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وافعاله
فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجود ازلي
غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان يكون افعاله غير داخلة
في الزمان الماضي فليس كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز ان يقال فيه
قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان ماله نهاية فله مبدأ

وايضا



وايضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان يكون له مبدأ والذي
يضع انه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ فهو يصادر على المطلوب فاذا ليس يصح ان
ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في
الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم
منه معنيان احدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو
صحيح واما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل اي لا ينفك عنه فليس يصح ان يقول
قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مقارن للوجود الازلي
ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود فمن سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى
فقد ينبغي ان يسلم ان هاهنا افعالا لم يزل فيما مضى وانه ليس يلزم ان يكون افعاله
ولا بد قد دخلت في الوجود كما لا يلزم في اسم ذاته فيما مضى ان يكون قد دخل في الوجود
وهذا كله بين كما ترى وهذا الموجود الاول يكفي ان يوصف افعاله لم يزل ولا يزال
ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود اذ كل موجود فعله مقارن له في وجوده
فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل مطلقا ازليا ووجوده ازليا وذلك غاية الخطأ لكن
اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع [illegible] لان الفعل بما هو فعل هو محدث
وانما تصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر
قلت ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم
لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى
هذا الرأي قال ابو حامد واما متكلمو الزمان فهو جار لانهم يقولون اذا علم
العالم [illegible] امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب [illegible] مستحيلا وهو وصف اضافي ينفتق كل

حادث بعينه المادة سابقة وكل متقدم يفتقر الى مادة متقدم عنه فالمواد
والاصول لا تتقدم وانما تتقدم الصور والاعراض الحالة فيها **قلت** اما اذا
وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل
لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك شيء واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها
او صور لا نهاية لها في النوع فهو ممتنع وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل غير ازلي لانه
ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وهو مستحيل في الاصل
ومن ذلك ان يكون هذا التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه
الجهة ان انسانا يكون من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة
حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ووجود بعض المتقدمين
ايضا يجري مجرى الفاعل والالة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء
كالالة للفاعل الذي لم يزل يكون انسانا بواسطة انسان ومن مادة انسان
وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الاشياء من شكوك
لا مخلص له منها فنسأل الله ان يعصمك وايانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا
منتهى الحقيقة في الباين من افعال الله والواجب التي لا تتناهى وكلما قلته من هذا كله
فليس يبين ههنا وانما يعين عنه بعناية على الشروط التي يبنيها القدماء واشترطوها
في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل المختلفين في كل شيء يفحص
عنه ان كان يحب ان يكون من اهل الحق **قال** ابو حامد والجواب عن الكل
ما سبق وانما افردنا هذه المسألة لان لهم فيها دليلين اخرين الاول تمسك
جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة



مديدة والارصاد الدالة على مقاديرها منذ آلاف السنين لا تدل الا على هذا المقدار
فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل انها لا تفسد الاعتراض عليه من وجوه الاول
ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي
محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة
لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو ان يقال ان كانت تفسد فسادا
ذبوليا فلا بد ان تذبل في طول المدة فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط آخر
وهو ان يقال ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلا بد ان تذبل في طول المدة او نسلم انه
لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا نسلم لذا انه لا يفسد الشيء
الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغتة وهو على حال
كماله **قلت** الذي عانده به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم
والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد فيقع
للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا
وسلم ايضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي
فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في
السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق من هذا القول
ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التي تركبت منها واما الى
صورة اخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة اخرى كما يعرض لصور البسائط بان
تكون بعضها من بعض اعني الاسطقسات الاربعة ولو فسدت الى الاسطقسات
لكانت جزءا من عالم اخر لانه لا يصح ان يكون الا الاسطقسات المحسوسة فيها لان

هذه الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبته هنا نسبة النقطة
من الدائرة ولو خلعت صورتها ولبست صورة اخرى لكان هاهنا جسم سادس
مضاد لها ليس هو لا سماء ولا ارض ولا ماء ولا هواء ولا نار وذلك
كله مستحيل واما قوله انها لم تذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل اليقينية
وقد قيل من اي جنس هو هذه المقدمات في كتاب البرهان قلت احدها ما من
الثاني انه لو سلم له هذا فانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه ليس
الذبول واما الضافة الى الارصاد فهي لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب
والشمس يقال انها كالارض مائة وستين مرة او ما يقرب منه فلو نقص منها
مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول الى الآن قد نقص
منها مقدار الجبال او اكثر فالحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره
في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب
مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن
نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة
ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وهذا لا يظهر للحس فدل ان دليلهم
في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ذكر ادلة كثيرة من هذا الجنس تستنكرها العقلاء
واوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة
الاربعة التي يحتاج الى تكلف في حل شبهها كما سبق قلت لو كانت الشمس
تذبل وكان ما يتحلل منها في مدة الارصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان
ما يحدث من ذبولها فيما هاهنا من الاجرام له قدر محسوس وذلك ان ذبول

كل ذابل



كل ذابل انما يكون بفساد اجزاء منه تتحلل ولا بد في تلك الاجسام المتحللة من الذابل
ان تبقى بارزها في العالم او تتحلل الى اجزاء اخر واي ذلك كان يوجب في العالم تغيرا
بينا اما في عدد اجزائه واما في كيفيتها ولو تغيرت كيفيات الاجرام لتغيرت افعالها
وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتعسرها هاهنا من العالم فتوهم ان الاضمحلال
على الاجرام السماوية مخل بالنظام الالهي الذي هاهنا عند الفلاسفة فهذا
القول لا يبلغ مرتبة البرهان **الدليل الثاني** لهم في استحالة عدم العالم
ان قالوا ان العالم لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم لها وما لم يكن
معدوما ثم انعدم فلا بد ان يكون لسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون
بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير
او يؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد
يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود
حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد هاهنا اشكالا آخر
اقوى من هذا وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار
فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا بد ان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا
فانه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا
والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما
ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود او فعله عدم العالم
وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا
وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد

ولاشكال هذا زعموا افتراق المتكلمين في التفصي عن هذا اربع فرق وكل فرقة
انتحلت محالا **قلت** ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا
القول يجب ان عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عن فعل حادث
وهو الاعدام كما الزموهم في الحدوث فقد تقدم القول فيه عند القول في حدوث
العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة
في الاعدام فلا معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع من ان
كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم
حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو امر قد شنع على جميع الفرق تسليمه
فلجوا الى الاقاويل التي يذكر عنهم بعد وهذا امر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل
انما يتعلق فعله بايجاد مطلق اعني بايجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان
ممكنا فاخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل
عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصير بالفعل فهو
يتعلق عندهم بوجود في الطرفين اما في الايجاد فينقله من الوجود بالقوة الى
الوجود بالفعل فيرتفع عدمه واما في الاعدام فينقله من الوجود بالفعل الى
الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه واما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا
النحو فانه يلزمه هذا الشك اعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا اعني
في الايجاد والاعدام الا انه لما كان في الاعدام ابين لم يقدر المتكلمون ان ينفصلوا
عن خصومهم في ذلك لانه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما
وذلك انه اذا انتقل الشيء من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على





القصد الاول بخلاف اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان فقد
العدم يكون في هذا النقل امرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الايجاد الا انه اخفى وذلك
انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيئا
الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الايجاد كان
لهم ان يقولوا ان فعله انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعدام
اذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله
ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عن ذلك بطلان العدم
لكن يلزمهم ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الموجود على مذهبهم ليس
له الا حال هو فيها معدوم بالاطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان
موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي احد
امرين اما الا يتعلق به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فينقلب عينه الى
الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا
وانقلاب عين الوجود عدما وان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد
من هذين المتقابلين الى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر
المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما ادركوا من الفاعل
ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء انه الشيء
١٠ فقد
كما ترى امر لازم لمن لم يفهم من الايجاد اخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة الى
الوجود الذي بالفعل وفي الاعدام عكس هذا وهو نقله من الفعل الى القوة ومن
ههنا ظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود

قايم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأمّا ما حكاه ابو حامد عن الاشعرية
من انهم يجوزون حدوث جوهر قايم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية
الضعف لان ما يلزم في الاعدام يلزم في الايجاد لكنه في الاعدام ابين ولذلك
ظن انهما يفترقان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه
عليهم في الاعدام فقال اما المعتزلة فانهم قالوا انه فعل عنه موجود وهو الفنا
يخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه
حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك
قال وهذا فاسد من وجوه احدها ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر
خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه
ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيه فيجتمعان ولو
في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل
فمن اين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو ان
الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض اجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر الا على
احداث فناء يعدم العالم كله لانه اذا لم يكن في محل كان نسبته الى الكل على وتيرة
واحدة **قلت** هذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم
اسمان مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدرنا الفنا موجودا لكان
اقصى مراتبه ان يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان
يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبيه بقول المبرسمين **قال** ابو حامد
الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود

الصادر





يحدثه في ذاته تعالى الله عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد
يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محلا
للحوادث ثم خروج عن المعقول لانه لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى ارادة
وقدرة فاثبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا
يعقل وكذا الاعدام **قلت** اما الكرامية فيرون ان ههنا ثلثة اشياء فاعل وفعل
وهو الذي يسمونه ايجادا ومفعول وهو الذي تعلق به الفعل وكذلك يرون ان
ههنا معدما وفعلا يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون ان الفعل هو شيء
قايم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان
يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب
حدوثا وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير
الشيء من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ
وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا
واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم الا ان
يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذي
يلزمهم ان يكون هنالك سبب اقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل
من غير ان نقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فمعلوم
انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله
محدث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وتقدم
ذلك **قال** ابو حامد الفرقة الثالثة الاشعرية انهم قالوا اما الاعراض فانها

تفني بنفسها لا يتصور بقاؤها اذ لو تصور بقاؤها لم يتصور فناؤها الا
واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زايد على وجودها فاذا
لم يخلق الله تعالى البقاء لها انعدم الجوهر لعدم المبقي وهذا ايضا فاسد لما فيه
من مناكرة المحسوس فان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود
في كل حالة والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القايل ان الجسم متجدد الوجود
في كل حالة والعقل القاضي بان الشعر الذي على راس الانسان في يومنا هذا هو
الشعر الذي كان بالامس لا مثله يقضي ايضا بذلك في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر
وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان يبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء
يكون باقيا ببقاء فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الامر الى غير نهاية **قلت** هذا القول
في غاية السقوط وان كان قد قال به كثير من القدماء اعني ان الموجودات في
سيلان دايم ويكاد لا يتناهى المحالات التي تلزمه وكيف يوجد موجود يفني
نفسه فيفني الوجود نفسه فانه ان كان يفني نفسه فسيوجد نفسه وان كان
ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا هو بعينه كان فانيا وذلك
محال وذلك لان الوجود ضد الفنا وليس يمكن ان يوجب الضدان لشيء من جهة
واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور عليه فنا وذلك لانه ان كان
وجوده يقتضي عدمه فيكون موجودا معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وان
فان كانت الموجودات انما هي نفسها باقية في نفسها فحصل عدمها انما هو من جهة
ما هي موجودة او معدومة وصح ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة
فقد بقي ان يكون الفنا لها من جهة ما هي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان

يكون



يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم امر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعري ان
تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله شبيه بالفساد الذي يكون في العقل ولنحل عن
هذه الفرقة فاستحالة قولهم اشهر من ان يحتاج الى معاندة **قال** ابو حامد الفرقة
الرابعة طايفة من الاشعرية قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى
بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى
جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فينعدم وكان فرقتي الاشعرية مالا الى ان الاعدام
ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلا كون العدم فعلا قال الفلاسفة واذا
بطلت هذه الطرق كلها لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم
حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها
بطرق تقرب مما ذكرناه وبالجملة فعندهم ان كل قايم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه
بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل لهم فاذا اغلي الماء بالنار انعدم
الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم ماء فالمادة الاولى وهي الهيولى باقية
في الهواء وهي المادة التي كانت لصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست
صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت
بل المادة مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها **قلت** اما من يقول بان
الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو
لا يفهم ما في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجودها
اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها وتوضع الاعراض شرطا في
وجود الجواهر فواجب ان يكون الجواهر شرطا في وجود انفسها ومحال ان يكون الشيء شرطا

في وجوده نفسه وايضا فكيف يكون شرطا ما هو لا يبقى زمانين وذلك ان الان الذي
يكون نهاية العدم الموجود معا ومبدأ الوجود للجزء الموجود معا فقد كان يجب ان
يبقى في ذلك الان الموهوم فان ذلك الان ليس فيه شيء من الجزء المعدوم
ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان
نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين
شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين احرى بالبقاء
من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الان وهو السيال
والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت
او كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان
وينبغي ان يعلم ان من ليس يضع هيولى للشيء الكائن انه يلزمه ان يكون الموجود
بسيطا فلا يمكن فيه عدم لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر آخر
ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان من شيء واحد لما كان يألم بتة اي لما
كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم الا يكون بل كان يكون موجودا لم يزل ولا
يزال واما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في
النفس فلا معنى له **قال** ابو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه
من الاقسام وان امكن ان نذب عن كل واحد ونبين ابطاله على اصلكم لا يستقيم
لاشتمال امثلتكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على اصل واحد
فنقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة الله تبارك وتعالى
فاذا اراد الله اوجد واذا اراد اعدم وهو معنى كونه تعالى قادرا على الكمال وهو





في حاله ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل لا بد وان
يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن
عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس بشيء فكيف صدر عنه قلنا
وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته
فاذا وقع عقل وقوعه فكيف لا يعقل اضافته الى القدرة **قلت** هذا كله قول سفسطائي
خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند افساد المفسد له لكن
لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود
الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فيتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه
الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم اثر فعل الفاعل في الموجودات
ان يكون الفاعل فاعلا له اولا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع
العدم ولا بد اثر فعل المفسد في الفاسد لزم ان يقع العدم بالذات واولا
من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم اعني اولا
وبالذات ولذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت
الا ان يتعلق فعل الفاعل اولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم
بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيلحق
عن هذا النقل العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا
هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم **قال** ابو حامد وما الفرق
بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض والصور ويقول العدم ليس
بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك ان العدم يتصور

طاريا على الاعراض والصور والموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئا
او لم يسمى واضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول
قلت طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي يصفه الفلاسفه
لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا او
معقولا ان يكون بالذات اولا والفرق بين الفلاسفه وبين من نفى وقوع
العدم ان الفلاسفه ليس ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون وقوعه
اولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة اولا وبالذات
عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم وانما وقوع العدم عندهم تابعا
لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود
اصلا قال ابو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشي
بعد وجوده فيقال لهم الذي طرا ومعنانا لا ينعدم الشي الموجود واما يعني
بانعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المحض
الذي ليس بشي فان ما ليس بشي كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطاري
هو البياض فقط وهو موجود ولا يقال الطاري عدم السواد قلت هذا
جواب عن الفلاسفه فاسد لان الفلاسفه لا ينكرون العدم طاريا وواقعا
عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع ان الشي ينتقل الى العدم
المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة
التي هي ضد ولذلك كانت معاندة ابي حامد لهذا القول معاندة صحيحة قال
ابو حامد وهذا فاسد من وجهين احدهما ان طريان البياض هل تضمن عدم





السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن
او غيره فان قالوا هو عينه كان متناقضا اذ الشي لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا قلنا فبم عرفتم انه متضمن والحكم عليه
بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول
وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث
فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث
فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم لكان كذبا وبعده
اذا قيل انه معدوم كان صادقا فهو طار لا محالة فهذا الطاري معقول فيجب
ان ينسب الى القادر هو طار معقول وينسب الى قادر لكن بالعرض
لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شي ما لانه
ليس يقدر القادر ان يصير الموجود معدوما اولا وبذاته اي ينقلب عين الوجود
الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك اعني انه يلزمه ان
يتعلق فعل الفاعل بالعدم اولا وبالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه
ولهذا قالت الحكما ان المبادي للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما
المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث
اعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم
الوجه الثاني ان من الاعراض ما ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها
وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود
والعدم لا تقابل وجود لوجود ومعنى السكون عدم الحركة فاذا انعدمت الحركة

لم يبطل بكون موصوف بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال
كانطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين او انطباع صور المعقولات
في النفس فانها ترجع الى استحالة وجود من غير زوال ضد واذا كان معناها عدم
وزوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض مثلا
فادرك العقل وقوع هذا الطاري وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا
عقل ان ينسب الى قدرة القادر فمن هذا انه متى تصورنا تصور وقوع
حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال ان يكون الواقع الحادث عدما او وجودا
قلت بل يفترق اشد الافتراق اذ اوقع العدم ثانيا اي وضع حادثا عن
الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصيير الموجود الذي بالفعل الى القوة
بابطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا ممتنع عند الفلاسفة
من هذه الجهة ان يعدم العالم بان ينقل الى صورة اخرى لان العدم يكون ههنا
تابعا وبالعرض واما الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشيء الى لا موجود اصلا لانه
لو كان ذلك كذلك كان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات فهذا القول
كله اذن فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه
واكثر الاقاويل التي تضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان احق
الاشياء بهذا الكتاب كتاب المطلق او تهافت ابي حامد لا تهافت الفلاسفة
وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من
الاقاويل المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل وصانع
العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم

كصدور الوجود عنه وانما العدم صادر عن الفاعل اذا صدر الوجود اولا ثم

بدا



مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل قلت قوله اما الذي في الفاعل
فضول ولا بد وان يكون مريدا مختارا عالما لما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده كلام
غير معروف بنفسه وحد غير معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان
او ضح نقل حكم الشاهد فيه الى الغايب وذلك انا نشاهد الاشياء الفاعلة
المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحار الذي
يفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات
بالطبع والصنف الثاني اشياء لها ان تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت
اخر وهذه هي التي تسمى مريدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل
الاول سبحانه منزه عن الوصف باحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها
الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذي يعوزه المراد
والله سبحانه لا يعوزه شيء يريده والمختار هو الذي يختار احد الافضلين لنفسه
والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كفت الارادة و
بالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك
هو اكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره
وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه من تتمته وايضا فان الفعل الطبيعي ليس
يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة
التي بها صار الله فاعلا ليس بينا في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد
فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل
١٠ هذا الحد له مطردا في الشاهد والغايب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا

الحد فيلزمهم اذا نفوا هذا الحد من الفاعل الاول ان ينفوا عنه الفعل هذا
بنفسه وقابل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذى
الغلط لا الحق واذا اخطأ فى الحق ملبس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة
معلوم من امرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين اصلا ولا فرق بين
من يقول ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول ان عالم
بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك
كيفية ارادته قال ابو حامد ولنحقق كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة
مع خيالهم فى دفعه اما الاول فنقول الفاعل عبارة عمن يصدر الفعل مع الارادة
للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم من الله تعالى
كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعه لزوم الظل
من الشخص والنور من الشمس الى قوله فان كل ذلك صادر عنه وهذا محال
قلت حاصل هذا القول امران اثنان احدهما انه لا يعد فى الاسباب
الفاعلة الا من فعل بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لنوع لا يعد
فى الاسباب الفاعلة والثانى ان الجهة التى بها يرون ان العالم صادر عن
الله هى مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوى للحجر الى اسفل
وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل قلت وهذا كله
كذب وذلك ان الفلاسفة يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة
والصورة والغاية وان الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة الى الفعل
ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

مريد ما ارادة

بالطبع



بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعل الظل فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه
والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان البارى سبحانه منفصل
عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذى
فى الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذى الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب
مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه اتم واشرف مما هو فى الفاعلات
الشاهدة فلا يلزمهم شىء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر
عن علم ومن غير ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا لشىء من خارج بل لمكان فضله وجوده
وهو ضرورة مريد مختار فى اعلى مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص
الذى يلحق المريد فى الشاهد وهذا هو نص كلام الحكيم امام القوم فى بعض مقالاته
المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ابدع الله العالم لا من شىء
وفعله شيئا من لا شىء قلنا فى جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان يكون قوته
نحو قدرته وقدرته نحو ارادته وارادته نحو حكمته او يكون القوة اضعف من القدرة
والقدرة اضعف من الارادة والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض
هذه القوى اضعف من بعض فالعلة الاولى لا محالة ليس بيننا وبينها فرق وقد
لزمها النقص كما لزمنا وهذا قبيح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية
التمام فمتى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجب يفعل
ما يشاء كما يشاء من لا شىء وانما نتعجب من هذا النقص الذى فينا وقال كل ما فى
هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التى
للاشياء لم تثبت طرفة عين قلت الموجود المركب ضربان ضرب التركيب

فيه معنى زايد على وجود المركبات ومذهب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود
المادة مع الصورة وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها
على التركيب بل التركيب هو علة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول
سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها
لا بد وكل من هو علة وجود شي ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر على مذهب
القوم ان صح عند الناظر مذهبهم قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك
مفعولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما
انكم لا تبالون انه كان فاعلا بالة او بغير آلة الى فعله كقولنا نمل وما فعل
قلت حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو
مفعول للواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم
ان يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل
وهو المخرج من القوة الى الفعل واما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل جنس
لما يفعل باختيار ولما يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به
اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد في هذه
التسمية غير معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود
بذاته او موجودا بغيره قال ابو حامد رادا على الفلاسفة قلنا هذه التسمية
فاسدة فانا لا نسمي كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا
ولو كان هذا كذلك لما صح ان يقال ان الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذا من الكليات

المشهورة



المشهورة الصادقة قلت اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق واما
احتجاجه على ذلك بان الجماد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفي عنه الفعل
فانما ينفى عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض
الموجودات الجمادية الحادثة تخرج امثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تقلب
كل رطب ويابس نارا اخرى مثلها وذلك بان تخرجها من الشي الذي هو فيه بالقوة
الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل النار فليس النار
فاعلة فيه مثلها وهم يجحدون ان يكون النار فاعلة وسياتي هذه المسئلة
فلا ينبغي ان يجحد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءا من المتغذي
وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول
جالينوس ونجعل التدبير تسميه حيا ويعبر بهذا القوى فيسمى منا ثم قال
فان سمي الجماد فاعلا فباستعارة كما يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز قلت
اما اذا سمي فاعلا يراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب
فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة
بالمعنى التام ثم قال واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع
والى ما هو بالارادة غير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى
مريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة
تتضمن العلم بالضرورة قلت اما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير
مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل واما تشبيهه اياه بقسمة الارادة الى ما يكون
بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجب في حد العالم فكانت القسمة

هذا وأما قسمة الفعل فليس بحسن العلم اذ فيه يخرج من العدم الى الوجود غيره
من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تم جدارا يريد ان ينقض
انه استعارة ثم **قال** واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقص للاول
فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة وتكرير لا يسبق الى الفهم
ولا يشتد نفي الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا لوجوده
ايضا سبب سمي فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على
كقوله اراد وهو عالم بما اراده **قلت** هذا كلام لا يشك احد في خطائه
فان ما اخرج غيره من العدم الى الوجود اي فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل
بمعنى التشبيه بغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقا عليه و
الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك
وانما هي قسمة جنس ولكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل
بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم
الى هذين القسمين **قال** ابو حامد الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو
مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالارادة وكان
معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه
فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس و
مجازا اذ يقال قال برأسه اي نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه و
يكون معناه نفي احتمال المجاز فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء
الاغبياء **قلت** هذه مزلة من ينسب الى العلم ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل

والعلة



والعلة الكاذبة في كون المعنى مستنشعا لقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة
فان احدا لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول
نظر بعينه تقريرا للنظر الحقيقي ويعدله من ان يفهم منه النظر المجازي وكذلك قد يرى
العقل انه اذا فهم من راءه انه المعنى الحقيقي مرادا له اما ان تقييده النظر بالعين
قريبا من ان يكون هذيانا واما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف احد
من العقلاء ان هذه قسمة للفعل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه
لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع اثبت فعلا في المشهور من الفاعل بالارادة
لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك
ولذلك الخصوم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله
نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز لا سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون
ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات فان كان الفاعل
الذي في الشاهد هكذا فمن ليت شعري قبل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغائب
هو ان يكون عن علم وارادة **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية
الفاعل انما تعرف من اللغة لا من العقل فان قلتم الى ذلك كله مجاز كنتم متحكمين فيه
من غير مستند **قلت** حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان العرب
يسمي من ثوى في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا مجازا فهو حجاج
جدلي فلا يعتبر في الجواب **قال** ابو حامد مجيبا لهم والجواب ان كل ذلك
بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل عليه انا لو فرضنا
حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف

العقل الفعل الى الارادى وكذلك اللغة فان من القى انسانا فى نار فمات يقال هو القاتل
دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قول قائله الى قوله لم يكن صانعا ولا فاعلا
الا مجازا قلت هذا الجواب هو من افعال البطالين الذين يسعلون من تغليط الى
تغليط وابو حامد اعظم مقاما من هذا ولكن لعل اهل زمانه اضطروه الى هذا
الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بانه يرى راى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسب
احد الى الالة وانما ينسب الى المحرك الاول والذى قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة
والنار هى آلة القتل ومحرقه النار من غير ان يكون لانسان فى ذلك اختيار
ليس يقول احد انه احرقته النار مجازا ووجه التغليط فى هذا انه احتج بما يصدق
مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من
يقول فى الزنجى انه ابيض الاسنان فانه ابيض بالاطلاق والفلاسفة لا يقولون
ان الله ليس مريدا بالاطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين
المتقابلين مع ان كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية
قال ابو حامد مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلا
انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى
تعالى لما تصور وجود العالم الى قوله فلا مشاحة فى الاسم بعد ظهور المعنى
قلت حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو
سبب من الاسباب التى لا يتم الشئ الا به وهو جواب ردى لانه يلزم الفلاسفة
منه ان يكون الاول مبدا على طريق الصورة للكل على جهة ما النفس مبدا للجسد
وهذا ليس يقوله احد منهم ثم قال ابو حامد مجيبا لهم فقلنا غرضنا ان نبين





ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة
حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل الى قوله ومقصود هذه المسالة الكشف
عن هذا التلبيس فقط قلت اما هذا القول ملازم للفلاسفة لو كانوا يقولون
ما نفى لهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع
ولا بالارادة ولا معنى هو فاعل بغير هذين النحوين فليس ما اتاه كشفا عن
تلبيسهم وانما التلبيس ان ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم قال ابو حامد
الوجه الثانى فى ابطال كون العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم لشرط فى الفعل
وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث
ومعنى الفعل اخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور فى القديم
اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم
فكيف يكون فعلا لله تعالى قلت اما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا لا
من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل اصلا
واما ان كان قديما بمعنى انه فى حدوث دائم وانه ليس لحدوثه اول ولا منتهى
فان الذى افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث من الذى افاد الاحداث
المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به اولى
من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من
شئ وفى زمان وبعد العدم ثم قال مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث
موجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق
به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وبطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق

اذ لا تاثير للفاعل في العدم وبالجملة ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا
وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة بقي انه متعلق به من حيث
انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة له اليه الا الوجود فان
فرض الوجود دايما فرضت النسبة دايمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه
افضل وادوم تاثيرا الا انه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه
متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم
والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود
مخصوص وهو وجود مسبوق بالعدم قيل كونه مسبوقا بالعدم ليس من
فعل فاعل ولا صنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا
والعدم سابق عليه فسبق العدم ليس بفعل الفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فان اشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا
تاثير للفاعل فيه محال **قلت** هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطاني فانه اسقط منه احد ما تقتضيه
التقسيم الحاصر وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث
بالوجود او بالعدم السابق له من حيث هو معدوم او بكليهما جميعا ومحال (ان صح)
ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما وكذلك يستحيل ان يتعلق بكليهما
فقد بقي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود
اعني ان فعل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم
والوجود الغير مسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل





لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود
الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود
الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل
~~ولا يتعلق بالعدم لان العدم ليس~~ بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه
عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى موجد والوجود
الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا ينفك
من هذا الشك الا ان ينزل ان العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال
بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك انها دايما محتاجة الى المحرك والمحققون
من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع الباري سبحانه
فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات
اذا وجدت يقترن بها عدم تحتاج من اجله الى فاعل به يستمر وجودها **قال**
ابو حامد واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستانف له
وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا
فقد بينا انه لا يكون موجدا الا في حال كونه موجدا ولا يكون لا في حال كونه
معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا كان الفاعل له موجدا ولا يكون
الفاعل موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل
موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد
وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد
النسبة التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا قال واما قضينا

بان العالم فعل الله ازلي ابدي وما من حال الا وهو تعالى فاعل له لان
المرتبط بالفاعل الوجود فما دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما انقطع ص
تخيلتموه من ان الباري تعالى لو قدر عدمه لبقي العالم اذ ظننتم انه كالبناء للبيت
فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس هو بالبناء بل هو باليبوسة الممسكة
لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يبق ذلك الشكل الحادث بفعل
الفاعل فيه قلت واما العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو
ان يكون الايجاد من الفاعل الموجب يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود
بالفعل الذي ليس فيه نقص ولا قوة من القوى الا ان يتوهم ان جوهر الموجد اصلاحه
هو في كونه موجدا فان الموجب المفعول لا يكون موجدا الا بموجب فاعل فان
كان كونه موجدا من موجب امرا زايدا على جوهره لم يلزم ان يبطل الوجود اذا
بطلت هذه النسبة التي بين الموجب الفاعل والموجب المفعول وان لم يكن
امرا زايدا بل كان جوهره في الاضافة اعني في كونه موجدا صح ما يقوله ابن سينا
وهذا لا يصح في العالم لان العالم ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو
موجود في باب الجوهر والاضافة عارضة له ولعل هذا الذي قاله ابن سينا
هو صحيح في صور الاجرام السماوية مع ما يدركه من الصور المفارقة للمواد
فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد
وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم
هو في مادة قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان الفعل يتعلق
بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا

فقط



فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال
حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عنه معنى
الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع
الى كونه مسبوقا بالعدم وليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ولكنه
شرط في كون وجوده فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي
ليس مسبوقا بالعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما يشترط
في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته
وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفاعل ولكن لا يعقل
فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه لكي يكون
فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل قلت هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل
انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة
الى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط
وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق
فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما الزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان
من الموجودات ما فصوله الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك واما السموات
وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة واذا كان
ذلك فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما ان الموجود الازلي
احق بالوجود من غير الازلي كذلك ما كان حدوثه ازليا اولى باسم الحادث
مما حدوثه في وقتها ولولا كون العالم بهذه الصفة اعني ان جوهره في الحركة

لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارئ سبحانه كما لا يحتاج البيت الى وجود البنا
بعد تمامه و الفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا
ان يبينه في القول المتقدم وقد قلنا نحن ان ما رام من ذلك هو صادق
على صور الاجرام السماوية وان كان هذا هكذا فالعالم مفتقر الى حضور الفاعل
له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالجهتين جميعا اعني لكون جوهر العالم
كائنا في الحركة وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من
طبيعة الكيف اعني الهيئات والملكات المعدودة في باب الكيف فان كل
ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس ومعدودة فيه فهو اذا وجد فوجوده
وجوده ممتنع عن الفاعل فهذا كله حل لكنه هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة
التي تنشأ للناس من هذه الاقاويل المتضادة قال ابو حامد مجيبا
عن الفلاسفة فان ابي اعترفتم بجواز كون الفعل مع قدم الفاعل غير متأخر
عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفعل حادثا او قديما ان
كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهو محال اذ من حرك
اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها اذ لو تحرك
بعدها لكانت اليد مع الماء في حيز واحد ولو تحرك قبلها لا
نفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها معلول لها وفعل من جهتها ان
فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة دواما كانت حركة الماء ايضا دائمة وهو مع
معلول له ومفعول له ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى
الله تعالى قلت اما في الحركة مع المحرك فصحيح واما في الموجود الساكن





مع الموجد له او في ما ليس شأنه ان يسكن او يتحرك ان فرض موجدا بهذه الصفة
فغير صحيح فليكن هذه النسبة انما وجدت بين الفاعل والعالم من جهة ما هو
متحرك واما ان كل موجد يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا ان
يعرض للموجد امر خارج عن الطبع او عارض من العوارض وسواء كان الفعل
طبيعيا او اراديا فانظر كيف وضع الاشعرية موجدا ازليا ومنعوا
عليه الفعل في وجوده القديم ثم اجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم
الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخلط
قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نحيل ان
يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن
عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما
نحيل الفعل القديم فان ما ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز
مجرد لا حقيقة له واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا
قديمين كما يقال ان العلم القديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما
الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى
فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم
الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الماء مع
الاصبع قديمة دائما لم يخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع
لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما لكانت
حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فبهذا

الاعضاء كان فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل هو من فعل الله سبحانه
على اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث الا انه دائم الحدوث
وهو فعل من حيث انه حادث ثم قال مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
فان اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول
الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم
فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا هذا فعلا
فلا مضايقة في الاسامي بعد ظهور المعاني قلنا ولا غرض من هذه المسئلة
الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسامي من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس
فاعلا حقيقيا ولا العالم فعله حقيقيا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم
لا تحقيق له وقد ظهر هذا قلت هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد
سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان العلة
مع المعلول وهذا انحراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم
عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة او على طريق الغاية واما المعلول
فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد
المعلول فكان ابو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم ياذن له فيه
بل الفلاسفة يرون ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال اي لم يزل
مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة
قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون
لما قال بحدوث لم يكن في قوله شك في انه يضع للعالم صانعا فاعلا انما لم



واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه اصحاب افلاطون مثل
هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج اصحاب ارسطو ان
يجيبوا عنه باجوبة تقتضي ان ارسطو ايضا يرى ان للعالم صانعا وفاعلا وهذا
يبين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام
السماوية بها تتقوم وجودها فمعطي الحركة هو فاعل الحركة حقيقة واذا كانت
الاجرام السماوية لا تتم وجودها الا بالحركة فمعطي الحركة هو فاعل الاجرام
السماوية وايضا تبين عندهم ان معطي الوحدانية التي بها صار العالم واحدا
ومعطي الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطي وجود
الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه هي
حاله للمبدأ الاول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح
لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا اول له ولا اخر وكذلك ليس يعنون
بقولهم ان العالم قديم انه متقوم باشياء قديمة كلي التي هي حركة وهذا هو
لما لم تفهمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم
ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم قال ابو حامد
الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم بشرط مشترك
بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد
والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون
فعلا لله تعالى بموجب اصلهم قلت اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فعسير
الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا المتاخرون من فلاسفة الاسلام ثم قال

مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة
بل الصادر منه موجود واحد وهو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اى
هو جوهر قايم بنفسه متحيز يعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه فى
لسان الشرع بالملك ثم منه صدر الثالث ومن الثالث الرابع وتكثر الموجو
دات بالتوسط فان اختلاف الموجود وكثرته اما ان يكون لاختلاف
القوى الفاعلة كما انا نفعل بالقوة الشهوية خلاف ما نفعل بقوة
الغضب واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول
وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف
الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب
واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك
الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال فى المبدا الاول
اذ ليس فى ذاته اختلاف ولا اثنينية ولا كثرة كما سياتى فى ادلة التوحيد
ولا ثم اختلاف مواد فان الكلام فى المعلول الاول الذى هو المادة الاولى
مثلا هو صادر عن الاول ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله تعالى
فى رتبته والكلام فى حدوث الالة الاولى فلم يبق الا ان يكون الكثرة
فى العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق قلت هذا حاصل
الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف
فعل الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه او من قبل الالة ولا آلة
معه فلم يبق الا ان يكون من قبل التوسط بان يصدر عنه اولا واحد

وعن ذلك



وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فيلزم الكثرة ثم قال ماذا
عليهم قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون فى العالم شيء واحد مركب من افراد بل
يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد فوقه وعلة لاخر
تحته الى ان ينتهى الى معلول لا معلول له كما ينتهى فى جهة التصعد الى علة
لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما
شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود احدهما من الاخر
بل وجودهما جميعا من علة اخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس
لم يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدرا من علة سواهما
فكيف وجدت هذه المركبات امن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر
من الواحد الا واحد او من علة مركبة فيعود السؤال فى تلك العلة الى ان يلتقى
بالضرورة مركب وبسيط فان المبدا بسيط وفى الاخر تركيب ولا يتصور ذلك
الا بالتقاء وحيث وقع الالتقاء بطل قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
قلت هذا الالزام لهم اذا فرضوا الفاعل الاول كالفاعل البسيط الذى
فى الشاهد امتنع ان يكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا انما يلزم من
جعل هذا الطلب عاما فى جميع الموجودات واما من قسم الموجود الى
الموجود المفارق والموجود الهيولانى المحسوس فانه جعل المبادى التى
يرتقى اليها الموجود المحسوس غير المبادى التى يرتقى اليها الموجود
المعقول فجعل مبادى الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل
بعضها لبعض فاعلات الى ان يرتقى الى الجرم السماوى وجعل الجواهر

المعقولة يرتقي الى مبدأ اول هو لها مبدأ على جهة سبب الصورة وسبب الغاية
وسبب الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فاني المقدمة مشتركة فليس
تلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو واما هذه القضية القايلة
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا
يفحصون عن المبدا الاول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني
فاستقر راي الجميع منهم على ان المبدا واحد للجميع وان الواحد يجب الا يصدر
عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة
وذلك بعد ان بطل عندهم الراي الاقدم من هذا وهو ان المبادي الاول
اثنان احدهما للخير والاخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان يكون
مبادي الاضداد واحدة وراوا ان المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد
هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان يكون المبادي اثنين فلما تامل القدماء
الموجودات وراوا انها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود
في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود
في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه
الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات
التي تضعها مدبرو المدن الفاضلون فانها شرور وضعت من اجل الخير
لا على القصد الاول وذلك ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن ان
توجد الا ان يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة

ونفس بهيمية



ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان
كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير اثر من عدم
الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرر باجمعه عندهم ان المبدا الاول
يجب ان يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد جاوبوا فيه باجوبة ثلاثة
فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو انكساغورس وال
وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الالات وبعضهم زعم ان
الكثرة انما جاءت من قبل المتوسطات واول من وضع هذا افلاطون
وهو اقنعها راياً لان السوال باقي في الجوابين الاخرين وهو من اين جاءت
كثرة المواد وكثرة الالات ثم اعترضت هذه المقدمة فالشك مشترك بينهم
والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة عن الواحد لازم له اعني فيمن اعترف
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فضد هذا
وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا اولا جميع الموجودات المتباينة
فالكلام في هذا الوقت مع اهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة
واما ما اعترض به ابو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه اذا كانت
الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة
كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ها هنا كثرة بهاتين
الجهتين كثرة لامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى
وان هذه بعضها اسباب لبعض ويرتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها
اول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المبادي

وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة او الا
جرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة اذا من
المحركين لها الذين ليس هم في مادة وصورها اعني الاجرام السماوية مستفادة
من اولئك المحركين وصور ما دون الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام
السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسايط التي في المادة
الاولى الغير كاينة ولا فاسدة او صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وا
التركيب في هذه هو من قبل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام
الذي ههنا واما الاشياء التي حركتهم اعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن
ان يبين ههنا اذ كان ينبني على اصول ومقدمات كثيرة تبين في صنايع كثيرة
وصنايع كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من اهل الاسلام كابي
نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغايب كالفاعل في الشاهد
وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع
واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان لم يجعلوا
الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر
عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم
ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا مما يعقل
من الاول ومما يعقل من ذاته وهذا خطأ على اصولهم لان العاقل والمعقول هو
شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس
يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه

فعل



فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل
الاول الذي في الغايب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل
المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون
مفعول وبهذا استدل ارسطاطاليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية
عقل متبرئ عن المادة اعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدل على العقل المنفعل
انه لا كاين ولا فاسد من قبل انه يقبل كل شيء والجواب في هذا على مذهب
الحكيم ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط وجود بعضها مع بعض
مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض
فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود
واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم
عن واحد هو معه قايم بذاته فواجب ان يكون ههنا واحد مفرد قايم بذاته
وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطي معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع
على الموجودات بحسب طبايعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود
موجود وجود ذلك الموجود وترتقي كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة
التي في موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الاول الذي هو النار
وترتقي اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال
ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة و
الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير
ممن جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا يفيض

منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات ولانها كثيرة فاذا ليس الواحد
بما هو واحد واجب ان يوجد الكثرة او تصدر او كيف ما شئت ما تقول
وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه
واحد فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء فعليك ان تتبين وقولهم هذا هل
هو برهان ام لا اعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين
غيروا مذهب القوم فى العلم الالهى حتى صار ظنيا قال ابو حامد محكيا
عن الفلاسفة فان قيل اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات
تنقسم الى ما هى فى محل كالاعراض والصورة والى ما ليست فى محل وهذه تنقسم
الى ما هى محل لغيرها كالاجسام والى ما ليست بمحل كالموجودات التى هى جواهر
قائمة بانفسها وهى تنقسم الى ما تؤثر فى الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا
تؤثر فى الاجسام بل فى النفوس ونسميها عقولا مجردة فاما الموجودات التى
تحل فى المحل كالاعراض فهى حادثة ولها علل حادثة وتنتهى الى مبدا هو حادث
من وجه دايم من وجه وهى الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام فى
الاصول القايمة بانفسها لا فى محل وهى ثلاثة اقسام اجسام وهى اخسها
وعقول مجردة وهى التى لا تعلق لها بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع
فيها وهى اشرفها ونفوس وهى اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق
وهو التاثير والفعل فيها فهى متوسطة فى الشرف فانها تتاثر عن العقول
وتؤثر فى الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة منها سموات والعاشرة المادة
التى هى حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس



ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره وهو ان المبدا الاول فاض من وجوده
العقل الاول وهو موجود قايم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم
يعرف نفسه ويعرف مبداه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة فى الاسماء
سمى ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة امور عقل ونفس الفلك
الاقصى وهى السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثانى
عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع
ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك
المشترى وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذى لزم منه عقل ونفس
فلك القمر وجرمه العقل العاشر وهو الاخر هو الذى يسمى العقل الفعال
ثم لزم حشو فلك القمر وهى المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال
وطبايع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الافلاك والكواكب
امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم
من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة بالانواع فما ثبت
لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك
تسعة ومجموع هذه المبادى الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل تحت ان
كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد وان
يكون فى مبداه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة فى المعلول الاول الا من وجه
واحد وهو انه يعقل مبداه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود
لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة مختلفة فالاشرف من

المعلولات الثلثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه
العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه
يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته
فبقي ان يقال هذا التثليث من اين حصل في المعلول الاول ومبداه واحد
فنقول لم يصدر من المبدا الاول الا واحد وهو ذات هذا العقل الذي
به يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا وهو في ذاته
ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد
ان يوجد من الواحد واحد ويلزم ذلك المعلول الواحد لا من جهة المبدا
امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدا
الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء
ولا يمكن الا كذلك فهو الذي يجب ان يحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم
**قلت** هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيرهما ومذهب
القوم القديم هو ان هاهنا مبادي هي الاجرام السماوية ومبادي الاجرام
السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة للاجرام السماوية والاجرام
السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لامرها
اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من اجل الحركة وذلك انه لما صح
ان المبادي التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وانها ليست باجسام
لم يبق وجه به تحرك الاجسام ما هذا شانه الا من جهة ان المحرك امر بالحركة
ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها





وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الامر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم في ما
ليست في العلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات
ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا او كيف شئت ان تسميها
وصح عندهم ان هذه المبادي مفارقة للمواد من قبل انها التي افادت الاجرام
السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد
حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي
انما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادي المفارقة
وجودها مرتبط بمبدا اول فيها ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود فاما
مسطورة في ذلك معروفة لمن اراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما
يظهر من كون جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك الحركات ايضا
التي تخصها مما صح عندهم ان الامر بهذه الحركة هو المبدا الاول وهو الله
سبحانه وتعالى وانه امر سائر المبادي ان تامر سائر الافلاك بسائر الحركات
وان بهذا الامر قامت السموات والارض كما ان بامر الملك الاول في المدينة
قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية امر من الامور من
المدينة الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه واوحى في كل
سماء امرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة
التي وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور
هذه المبادي بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم
ان لها من المبدا الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه

كما قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي ههنا هو الذي
يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الاول وانه ليس يفهم
من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط
وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من
من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت امرا له مامورون كثيرون
واولئك المامورون لهم مامورون اخر ولا وجود للمامورين الا في قبول
الامر وطاعة الامر ولا وجود لمن دون المامورين الا بالمامورين لوجب
ان يكون الامر الاول هو الذي اعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت
موجودة فانه ان كان شيء وجوده في انه مامور فلا وجود له الا من قبل
الامر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه
الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو اقرب تعليم يمكن ان يفهم
به مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق بذلك الشنعة التي تلحق من
سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد ههنا وهذا كله ليس
انه قد تبين في كتبهم فمن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها
فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو
غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول
الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض
لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شانه هذا الشان من
التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واخذ المقدمات المحيطة ههنا هذا المعنى





هو ان الانسان اذا تامل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء
المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد عنها
افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان فعل فانما يصدر عن حي عالم
فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها
افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس
وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات
التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات
تولد اصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان
حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظ من الحيوان والنبات
والجماد فذلك معروف بنفسه عند التامل فانه لولا قرب الشمس وبعدها
في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولو لم يكن ههنا فصول اربعة لما كان
نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها من بعض
على السواء لتحفظ لها الحياة مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب
برد الهواء في جهة الشمال فكانت الامطار وكثر كون الاسطقس المائي وكثر
في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت
الشمس قرب سمت رؤوسنا وهذه الافعال التي تلحق الشمس من قبل القرب
والبعد الذي لها دائما من وجود موجود من المكان الواحد بعينه يلحق للقمر
لجميع الكواكب فان لكلها افلاكا مائلة وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها
الدورية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها

للحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية
بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل
والنهار الآية فاذا تأمل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة
المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي
ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة وحركات
متضادة علم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية
ذوات اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام
الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة
على صغر اجرامها وخساسة اقدارها وقصر اعمارها واظلام اجسادها وان
الجود الالهي افاض عليها الحيوة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت
وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية احرى ان تكون حية مدركة
من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما
قال سبحانه لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها للاجسام الحية التي هاهنا علم على القطع
انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكمل حياة منه فاذا تأمل الانسان هذه
الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى امر ثالث وهو
ان ما سواها مما هاهنا هي محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة
بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات
وان الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها

وكل



وكل واحد منها مسخر لما دونه هاهنا من الموجودات وخادم لما اليه يحتاج
الى خدمته في وجوده ولذلك لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما هاهنا على
الدوام والاتصال لا نهارية ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذا
انما تتحرك من قبل الامر والتكليف لجنس المتوجه اليها بحفظ ما هاهنا واقامة
وجوده والآمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى اتينا طائعين
ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى جماعة عظيمة من الناس ذوي
خطر وفضل مكبين على افعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك
الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لقطع على القطع
انهم مكلفون ومأمورون بتلك الافعال وان لهم آمرا هو الذي
اوجب لهم تلك الخدمة الدائبة الغاية غيرهم المستمرة هو اعلى قدرا منهم
وارفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي اشار اليه
الكتاب العزيز في قوله سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض
الآية واذا اعتبر الانسان امرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له
حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة
تنسب لخادم واحد علم ايضا على القطع ان للجماعة كل كوكب منها امرا خاصا
بهم رقيبا عليهم من قبل الامر الاول مثل ما يعرض عند مدبر الجيوش ان
يكون منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد واولئك الامرون
هم المسمون العرفاء يرجعون الى امر واحد وهو امير الجيش كذلك الامر
في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الاربعين

ترجع كلها الى سبع امرين وتتبع السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدة الحركات
الى الامر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف
مبدا خلقه هذه الاجسام اعني السماوية او لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الامرين
بالامر الاول او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة
من غير علة ولا موجب لجاز عليها الا تاتمر لامر واحد لها بالتسخير والا تطيعه
وكذلك حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة
بيننا وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها ممكنة له
في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس
وجودها فانه ليس هنالك عبودية زايدة على الذات بل تلك الذوات
تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله سبحانه ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي
اطلع الله تعالى عليه ابراهيم عم في قوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات
والارض الاية وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب الا يكون خلقه
هذه الاجسام وسبب كونها على نحو كون اجسام التي ههنا وان العقل الانساني
يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام
ان يشبه الموجودين احدهما بالاخر وان الفاعل لهما فاعل بالنحو الذي في
الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلل كثير الوهلة فهذا هو اقصى
ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها
وفي انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي ليست باجسام واحدها

هي



هي النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها
كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم
الى ما قصدوا اثباته وسنبين هذا فيما بعد عند الكلام في طرق اثبات
وجود الله سبحانه واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ذكر شيء شيء مما يقوله ابو
حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبته في الحق اذ كان
ذلك هو المقصد الاول في هذا الكتاب قال ابو حامد رادا على الفلاسفة
قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه انسان
عن منام راه لاستدل به على سوء مزاجه او اورد جنسه في الفقهيات
التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات
الظنون قلت مثل هذا لا يبعد ان يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء وللجمهور
مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد اوصافات
كثيرة من مصنوعاته على العوام وتضمنت الافعال العجيبة عنها هزا بهم الجمهور
وظنوا انهم مبرسمين وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من
العقلاء والجهلاء من العلماء وامثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان تليق بامثال
العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر
الاراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل
التي يروم بها هو ابطالها قال ابو حامد ومحصل هذا كله في قولهم واجب
الوجود وممكن الوجود لا اعتراض على مثلها لا تحصى ولكنا نورد وجوها معدودة
الاول انا نقول ادعيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود

نقول كونه ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه فلا تنشأ منه كثرة
وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب
الوجود ووجوب الوجود غير نفس الوجود فليحصل من المختلفات منه
لهذه الكثرة وان قيل لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود قلنا فلا معنى لامكان
الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا
نحو غيره فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل
اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل
احد القسمين زايدا على العام فكذلك الفصل الثاني لا فرق فان قيل امكان
الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره
واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ويمكن ان ينفي وجوب
الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي
والاثبات اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس بموجود او واجب الوجود
وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما
يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقريب ذلك في الاول ان صح ما ذكروه
من كون امكان الوجود غير الوجود الممكن قلت اما قوله ان قلنا في الشيء
انه ممكن الوجود لا يخ اما ان يكون عين الوجود او غيره اي معنى زايد على الوجود
فان كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه
كثرة وان كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود
فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا

وذلك



وذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى زايد على الوجود خارج النفس وانما هو
حالة للوجود الواجب الوجود ليست زايدة على ذاته وكانها راجعة الى نفي العلة
اعني ان يكون وجوده معلول عن غيره فكانه ما اثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا
في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زايدا على
ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه
حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب
الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه
لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زايدة
على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي
الا يكون وجوده واجبا الا بعلة فهو يدل على ذات اذا سلبت عنه لم يكن واجب
الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اي سلبا عنه صفة وجوب الوجود
فكانه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب
لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول
ليست فصولا جوهرية اي قاسمة للذات ولا زايدة على الذات وانما هي احوال
سلبية او اضافية مثل قولنا في الشيء انه موجود فانه ليس يدل على معنى زايد
على جوهره خارج النفس كقولنا في الشيء انه ابيض ومن هنا غلط ابن سينا
فظن ان الواحد معنى زايدا على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا ان الشيء
موجود وسنأتي هذه المسألة واول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا
اعني قوله ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هي صفة

في الشيء غير الشيء عقله مبدأ هو عين وجوده وهل عقله نفسه أم غيره فإن
كان عينه فلا كثرة في ذاته إلا في العبارة عن ذاته وإن كان غيره فهذه الكثرة
موجودة في الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره قلت الصحيح أن ما يعقل من
مبدئه هو عين ذاته في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الأول ولا
في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا
أمرا مضافا وهو كونه مبدأ لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات
بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما سنقوله بعد وكذلك ليس يلزم هذا القول
الشناعات التي يلزمهم بها أبو حامد قال أبو حامد فإن زعموا أن عقله ذاته
عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ للغير فإن العقل يطابق المعقول
إلى ذاته قلت هذا كلام مجمل بأن كونه مبدأ هو معنى مضاف فلا يمتنع أن
يكون عين ذاته ولو عقل كونه مبدأ لعقل ما هو له مبدأ على النحو من الوجود
الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالأخس فإن المعقول
هو كمال العاقل عندهم على ما تبين في علوم العقل الإنساني قال أبو حامد
فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته فإنه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل
والعاقل والمعقول منه أيضا واحد ثم إنه إن كان عقله ذاته عين ذاته
فليعقل ذاته معلولا لعلة فإنه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل
إلى ذاته فالكثرة إذا ليست موجودة وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول
فلتصدر منه المختلفات قلت ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة
فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير جار على أصولهم فإنه لا كثرة في



تلك العقول أصلا عندهم وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وإنما
تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها
عندهم أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى مضافا إلى علة والعقول الأخر
تعقل من ذواتها معنى مضافا إلى علتها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة وليس
يلزم أن يكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة
من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي به الأول
بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله
ثم إن كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فإنه كذلك والعقل
يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته فلا كثرة إذا وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة
في الأول فإنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى
واحدا بعينه أن يكون كلها تستوي في البساطة فإنهم يضعون أن هذا المعنى
تتفاضل فيه العقول بالأتم والأدون وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل
الأول والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول
تعقل من ذواتها أنها قائمة به ولو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها
من الاتحاد في المرتبة التي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها
هي التي الموجودة بغيرها أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك
كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي وإنما يمكن أن يتكلم في
هذا كلاما برهانيا مع من تقدم نظره في الإنسان في هذه المعاني إذا نعدم الإنسان
تعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي

العقل حتى يعرف ما هو المتعقل فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادي الراي
وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان
في هذه المعاني قبل ان تعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها اشبه شيء بمن يهذي
ولذلك صارت الاشعرية اذا حكت اراء الفلاسفة انت في غاية الشناعة والبعد
من النظر الاول للانسان في الموجودات **قال** ابو حامد ولنترك دعوى
وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة
**قلت** يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة
لغيره فلهم ان يتركوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد انه
يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتاولون انه مذهب ارسطاطاليس صح
**قال** ابو حامد فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين
ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره فالجواب من وجهين
احدهما ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا
ان الاول يعقل نفسه مبدا الفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها
بانواعها عقلا كليا لا جزئيا اذا استقبحوا قول القائل المبدا الاول لا يصدر
منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل ويفيض منه
عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلث وعلته
ومبداه ولا يعقل الا نفسه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان
العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا امور ولا ما عقل الا نفسه بلغ صح
وهذا عقل نفسه ونفس المبدا ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قدر الله

سبحانه



سبحانه راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله
فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منزلة منه اذ كان هو لا يعقل الا نفسه
فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الى ان ابطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا
حاله الله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت
في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين
لطريق الهدى المكذبين لقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا
خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان الامور الربوبية يستولي
على كنهها قوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن
تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم
رجعت الى ما لو حكي في منام لتعجب منه **قلت** انه ينبغي للذي يريد ان يخوض
في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التي تبينت في العلوم النظرية
اذا عرضت على بادي الراي وعلى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة
اليهم شبيها بما يذكره النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس يلفى لها
مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها
في امثال هذه المعاني بل لا سبيل الى ان يقع بها لاحد اقناع وانما سبيلها
ان يحصل بها اليقين لمن يسلك في فهمها سبيل اليقين مثال ذلك انه
لو قيل للجمهور ولمن هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر بعين
في قدر ركبتين هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل
ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات

يقع لهم التصديق من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يحصل مثل هذا
العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا
في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعاليمية فاحرى ان يكون
ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني ما اذا اصيح به للجمهور كان شنيعا في
بادي الراي وشبيها بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات
محمودة ياتي من قبلها الاقناع فيها للعقل الذي في بادي الراي اعني عقل
الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهر ما هو للعقل هو عنده في قبيل المتخيل في
اول الامر وليس يوجد هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قد
ان صناعة من الصنائع قد درست ثم توهم وجودها لكان في بادي الراي
من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك
ليست انسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم
ابن حزم ان اقوى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان
هذا هكذا فينبغي لمن اثر طلب الحق اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات
محمودة تزيل عنه تلك الشنعة الا يعتقد ان ذلك القول باطل وان يطلبه
من الطريق الذي زعم المدعي له انه يوقف منها عليه ويستعمل في ذلك من طول
الزمان والترتيب ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا
موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية احرى ان يكون
موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادي الراي واذا كان هكذا ينبغي
ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في

حزم

تعلم

سائر



سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك
لجا الاكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكييف في الجواهر التي
لا تكيفها العقول لانه لو كيفته لكان العقل الازلي والكائن الفاسد واحدا
واذا كان هذا هكذا فالله ياخذ الحق ممن يتكلم في هذه الاشياء الكلام العام في
في الله بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم
ولذلك يقول ابو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية ولكن على حال فنحن نروم
ان نبين من امور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية
وان لم تك تسحر ذلك لان هذا الرجل اوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم
وابطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سايله وحسيبه
الامور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدا الاول
وساير الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية
والشكوك الحادثة في ذلك ونبين ايضا الطرق التي حركت المتكلمين من اهل
الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدا الاول وفي ساير الموجودات
والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون
ذلك مما يحرك من احب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم القدماء
ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه فاما الفلاسفة فانهم
طلبوا معرفة الموجودات من عقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول
قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك انهم وجدوا
الاشياء المحسوسة التي دون الفلك صنفين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا

جميع هذه تكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو المعنى الذي
به صار موجودا بعد ان كان معدوما وعن شيء سموه مادة وهو الذي
منه يكون وذلك انهم قالوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون من موجود غيره
سموا هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شيء سموه فاعلا ومن اجل شيء
سموه ايضا غاية فاثبتوا اسبابا اربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون
اعني صورة المتكون والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا صورة
اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فمثل ان الانسان يولد انسانا والفرس
فرسا واما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب
لا تمر عندهم الى غير نهاية ارتقوا اسبابا فاعلا اولا باقيا فمنهم من قال هذا
السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ
مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول
ومنهم من جعله دونه واكتفوا في تكون الاجرام بالسموات ومبادي الاجرام
السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا لها ايضا سببا فاعلا ولما
ما دون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها بعضا المتنفسة فوجب
ان يجعلوا من اجل التنفس مبدأ اخر وهو معطي النفس ومعطي الصورة
والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي تسميه جالينوس القوة المصورة
وبعض هولاء جعلوا هذه القوى هي مبدأ مفارقا فبعض جعله عقلا وبعض
جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول وسمى [illegible]
هذه القوة الخالق وشك هل هي الا كذا او غيره هذا في الحيوان والنبات



واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير متناسل فانه ظهر لهم ان
الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن
الموجودات التي دون السماء وفحصوا ايضا عن السموات بعدما اتفقوا انها مبادي
الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادي الاجرام المحسوسة
المتغيرة التي ههنا ومبادي الانواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما فحصوا عن الاجرام
السماوية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني
ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما هو متكون يظهر من امره انه جزء
من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من هو جزء وذلك ان المتكون منها انما
يتكون من شيء عن شيء وبشيء وفي مكان وزمان والعلو الاجرام السماوية شرطا
في تكونها من قبل انها اسباب فاعلة بعدها فلو كانت الاجرام السماوية متكونة
مثل هذا التكون كانت ههنا اجسام اقدم منها هي شرط في تكونها حتى يكون هي
جزءا من عالم اخر فيكون ههنا اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا
تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخر ويمر ذلك الى غير نهاية
فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وما يجري مجراه [illegible] ان الاجرام السماوية غير
متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة فاسدة لان المتكون ليس جسما
ولا اسم ولا شيء ولا مضموم غير هذا ظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية
لها مبادي تتحرك بها وعنها ولما فحصوا عن مبادي هذه ظهر لهم انه يجب ان تكون
مبادئها المحركة لها موجودات ليست باجسام ولا قوى في اجسام اما كون مباديها
ليست باجسام فلانها مبادي اول للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى

فی اجسام الاجسام شرط فی وجودها كالحال فی المبادی المركبة ههنا للحیوان مثلا ان
كل نوع ذی جسم عندهم هی متناهیة اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو
بهذه الصفة فهو كائن فاسد اعنی مركبا من هیولی وصورة الهیولی شرط فی وجود
الصورة وایضا لو كانت مبادیها علی نحو مبادی هذه لكانت الاجرام السماویة مثل
هذه لكانت تحتاج الی اجرام اخر اقدم منها ولما اقربهم وجود مبادی بهذه الصفة
اعنی لیست اجساما ولا هی فی جسم وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانسانی ان
للصورة وجودین وجود معقول اذا تجردت من الهیولی ووجود محسوس اذا
كانت فی هیولی مثال ذلك ان للحرارة صورة جمادیة وهی فی الهیولی خارج النفس
وصورة هی ادراك وعقل وهی المجردة من الهیولی فی النفس وجب عندهم ان تكون
هذه الموجودات المفارقات بالاطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو
مفارق لغیره مما هو مفارق بالاطلاق احری ان یكون عقلا وكذلك وجب عندهم
ان یكون ما تعقله هذه العقول هی صور الموجودات والنظام الذی فی العالم
كالحال فی العقل الانسانی اذ كان العقل لیس شیئا غیر ادراك صور الموجودات
من حیث هی فی غیر هیولی فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودین
وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول
هی نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا امكان هذا ان الاجرام السماویة
عاقلة لهذه المبادی وان تدبیرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها
ذوات نفوس ولما قایسوا بین هذه العقول المفارقة وبین العقل الانسانی
راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانسانی وان كانت تشترك مع العقل





الانسانی فی ان معقولاتها هی صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانسانی
انما هو ما ادركه من صور الموجودات ونظامها لكن الفرق بینهما ان صور الموجودات
هی علة للعقل الانسانی اذ كان یستكمل بها علی جهة ما یستكمل الشیء الموجود بصورته
واما معقولاتها هی العلة فی صور الموجودات وذلك ان النظام والترتیب فی الموجودات
انما هو شیء تابع ولازم للترتیب الذی فی تلك العقول المفارقة واما الترتیب
الذی فی العقل الذی فینا فانما هو تابع لما یدركه من ترتیب الموجودات
ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثیرا من النظام والترتیب الذی فی الموجودات
لا یدركه العقل الذی فینا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة
مراتب فی الوجود اخسها وجودها فی المواد ثم وجودها فی العقل الانسانی
اشرف من وجودها فی المواد ثم وجودها فی العقول المفارقة اشرف من وجودها
فی العقل الانسانی ثم لها ایضا فی تلك العقول مراتب متفاضلة فی الوجود بحسب
تفاضل تلك العقول فی انفسها ولما نظروا ایضا الی الجرم السماوی وراوه فی
الحقیقة جسما واحدا شبیها بالحیوان الواحد له حركة واحدة كلیة شبیهة بحركة
الحیوان الكلیة وهی نقلته بجمیع جسده وهذه الحركة هی الحركة الیومیة وراوا
ان سائر الاجرام السماویة حركاتها الجزئیة شبیهة باعضاء الحیوان الواحد الجزئیة
وحركاتها الجزئیة فاعتقدوا امكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض وجمعها
الی جسم واحد وغایة واحدة وتعاونها علی فعل واحد وهو العالم باسره انها
ترجع الی مبدا واحد كالحال فی الصنائع الكثیرة التی تؤم مصنوعا واحدا فانها
ترجع الی صناعة واحدة رئیسة فاعتقدوا امكان هذا ان تلك المبادی

المفارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب فى جميعها وان الصور التى فى
هذا المبدأ والنظام والترتيب الذى فيه هو افضل الموجودات التى
للصور والنظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب
هو السبب فى النظامات والترتيبات التى فيما دونه وان العقول تتفاضل
فى ذلك بحسب حالها منه فى القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو
بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل
نظام وما دونه تجوهره انما هو بحسب ما يعقل من الصور والترتيب والنظام
الذى فى العقل الاول وان تفاضلها انما هو فى تفاضلها فى هذا المعنى ولزم
على هذا عندهم الا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه
ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته اعنى ان يكون ما يعقل كل واحد
منهما من الموجودات فى مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم
يكونا متعددين من هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذى
يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول
علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله
كل واحد من العقول التى دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك
العقل اعنى بخلقتها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانسانى وبالجملة فعلى
هذا ينبغى ان يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الاشياء وفى الاشياء التى حركتهم
الى مثل هذا الاعتقاد فى العالم فاذا تؤملت فليست باقل اقناعا من الاشياء
التى حركت المتكلمين من اهل هذه الملة اعنى المعتزلة اولا والاشعرية ثانيا الى





ان اعتقدوا فى المبدأ الاول ما اعتقدوه اعنى انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا
غير جسمانية ولا فى جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية
دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هى الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة
والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل
التى ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة
موجودة مع كل شىء وفى كل شىء اعنى متصلة به اتصالا لا وجود وهذا الوضع
يظن به انه تلحقه شناعات وذلك ان ما هذا صفته من الموجودات فهو
ضرورة من جنس النفس لان النفس هى ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة
مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة
للمادة من حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع والزمها
على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب
قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل
عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا فى جميع الموجودات افعالا جائزة
ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل
اعتقدوا ان كل موجود فيمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم فى
العقل ضرورة وهم مع هذا يرون فى المصنوعات التى شبهوا بها المطبوعات
نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذى اقنعوا به فى ان
فى الكل مثل هذا المبدأ هو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية
فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حى عالم وان

طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا واستندوا في هذا الى ان قالوا ما سوى الحي فهو
جماد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل فجحدوا
الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك ان يكون للاشيا الحية
التي في الشاهد افعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد
وانما فاعلها الحي الذي في الغايب فلزمهم الا يكون في الشاهد حياة
لان الحياة انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا فمن اين ليت شعري حصل
لهم هذا الحكم على الغايب والطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو
ان وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا الامر ان مر الى غير نهاية فيستمر الامر
ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يلزم من هذا ان القديم ليس
هو جسما فلذلك يحتاج ان يضاف ان كل جسم ليس قديما فتلحقهم شكوك الى هذا م
كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال
ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شي من الاعراض التي استدلوا منها على
ان السموات محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون
مركبا قديما ولما وضعوا ان الجسم السماوي مكون وضعوه على غير الصفة
التي نفهم من الكون في الشاهد وهو ان يكون من شي وفي زمان ومكان
وفي صفة من الصفات لا في كليته فانه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم
ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في
الشاهد انما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم
الى الموجود بل يحيل اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسية التي





ينقل بها ذلك الشي من موجود ما الى موجود ما يخالفه بالجوهر والحد
والاسم والفعل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين
ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ولذلك كان العلما يرون ان الموجود باطلاق ع
لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يثبتوا
انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما اية مثل قوله تعالى
اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الاية وقوله سبحانه
وكان عرشه على الماء وقوله سبحانه ثم استوى الى السماء وهي دخان الاية اما
الفاعل عندهم فيفعل مادة المكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة او
يفعله بجملته ان اعتقد انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزى
وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند
الكون اعني كون الجوهر الفرد منهم الذي هو عندهم اسطقس الاجسام او يغير
الوجود الى العدم عند الفساد اعني عند فساد الجز الذي لا يتجزى وبين انه لا
ينقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة
ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا او الحار باردا او البارد حارا ولذلك
قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة
الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي طعنوا من قبلها انه يلزم عنها انه لا يكون
شي من شي هي اقاويل غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شي عن شي لمر الامر
الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة كانه
يوجب ما لا نهاية له بالفعل واما دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار

هو الى غير نهاية والموضوع ازليا فان معتقدهم في حدوث الكل هو ان ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو من الحوادث فهو حادث
واحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو
انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث
من شي لا من لا شي وهم يضعون ان الكل حادث من لا شي وايضا فان هذا الموضوع
عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو من الجسمية والجسمية المطلقة
عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة ان ما لا يخلو من الحوادث حادث ليست صحيحة
الا فيما لا يخلو من حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو عن الحوادث هي واحدة بالجنس ليس لها
اول فمن اين يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا ولذلك لما شعر بهذا المتكلمون من
الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث
لا نهاية لها اي لا اول لها ولا اخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها
هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي اكثر كثيرا من الشناعة التي تلزم الفلاسفة
ووضعهم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع
ما في العالم من غير وسط وذلك ان هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء
بعضها في بعض واقوى ما انفصلوا به عن هذا المعنى ان الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر
الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو
مفعول والمحرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو
ان تنتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول اصلا لا ان ترتفع الفاعلات





المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم شناعتهم من المحال اكثر من الذي يلزم
معاندهم الذي سفهاهم والى شناعتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذاتا
حية وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات
غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود
هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات
وكل مركب فهو ضرورة يحتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شيء مركب من ذاته
كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس
هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب وبالجملة فكما ان لكل مفعول
فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن ان
يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشيء علة نفسه ولذلك
كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الاول راجعة الى الذات لا
زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات
مثل كون الشيء موجودا وواحدا وازليا وغير ذلك اقرب الى الحق من الاشعرية
ومذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا
الامور التي حركت الفريقين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الاول والشناعات
التي تلزم الفريقين اما الذي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها ابو حامد وقد تقدم
الجواب عن بعضها وسياتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اخبرنا
في هذا الكلام الى اعيانها ولنرجع الى تتميم قول قول من الاقاويل التي يقولها
هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطنا

وانما اضطرنا الى ذكر الاقاويل المحمودة التى حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات
فى مبادى الكل لان خصمنا يأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمهم من الشناعات فى ذكرنا
الشناعات التى تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم فى ذلك وينوب
عنهم اذ لهم ان يحتجوا بها فان من العدل كما يقول الحكيم ان ياتى الرجل من الحجج لخصومه
بمثل ما ياتى لنفسه اعنى ان يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من

لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج صح

الحجج النوع الذى يقبله لنفسه فنقول اما ما شنعوا به من ان المبدا الاول اذا كان
لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته
شيئا هو غير الموجودات بالاطلاق وانما الذين يضعون ان الذى يعقل من ذاته
هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذى هو علة للموجودات لانه يعقل
الموجودات من جهة انه فاعله لها لا كالحال فى العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل
ما دونه من الموجودات اى انه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها بل بالجهة التى
لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو لشاركه
فى علمه تعالى الله عن ذلك وهذه هى الصفة المختصة به سبحانه وتعالى ولذلك
ذهب بعض المتكلمين ان له صفة مختصة سوى الصفات السبع التى اثبتوها
له ولذلك لا يجوز فى علمه ان يوصف بانه كلى ولا جزئى لان الكلى والجزئى معلولان
عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد وسيتبين هذا اكثر عند التكلم هل
يعلم الجزئيات او لا يعلمها على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسئلة فى سبيل
انها مسئلة يجب الحق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين
ضروريين احدهما ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لها للزم ان يكون عقله كائنا

فاسدا



فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير معقولات الاشياء
ونظامها لكان ههنا عقل اخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هى عليه
من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون ما يعقله من
ذاته هى الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذى صارت به موجودة والشاهد
على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب بعضها اشرف من بعض وذلك ان

هو ما يظهر من امر اللون فان اللون يوجد له مراتب الوجود صح

اخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده
فى البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون مدرك ذاته والذى له
فى الهيولى هو وجود جمادى غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا فى علم النفس
ان للون وجودا ايضا فى القوة الخيالية وانه اشرف من وجوده فى القوة الباصرة
وكذلك تبين ان له فى القوة الذاكرة وجودا اشرف من وجوده فى القوة الخيالية وله
فى العقل وجود اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له فى ذاته
العلم الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذى لا يمكن ان يكون
وجود اشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة فى ترتيب فيضان المبادى المفارقة
عنه وفى عدد ما يفيض عن مبدا مبدا من تلك المبادى فشىء لا يقوم برهان على
تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يلفى التحديد الذى ذكره فى كتب القدماء
واما كون جميع المبادى المفارقة وغير المفارقة فايضة عن المبدا الاول وان بفيضان
هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا وبها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار
الكل يؤم فعلا واحدا كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء
والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة واحدة فيه فاضت

عن الاول فانهم اجمعوا على ان السماء عندهم باسرها هي بمنزلة حيوان واحد في الحركة
اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية المكانية للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء
هي كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في
الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا
واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدا
الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين فان كان واجبا ان
يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع اجزائه بها صارت
الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموجودة
فيه انها جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة
اجزاء الموجودات من العالم كله نسبة اجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد
فباضطرار ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها الحركة النفسانية والعقلية
هذه الحال اعني ان فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية
والجسمانية وهي سارية في الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب
وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه كما قال تعالى ان الله
يمسك السموات والارض ان تزولا الاية وليس يلزم من سريان القوة الواحدة
في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدا الواحد انما
فاض عنه اولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به انه لازم
اذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في الهيولى ولذلك ان قيل
اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فباشتراك الاسم بين لك

محمد.



جواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر المبادي المفارقة انما هو
فيما يتصور منه وليس يمتنع ان يكون وهو شيئا واحدا بعينه يتصور منه اشياء
كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس يمتنع في الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد
نجد الاجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور وهي وفلك الكواكب
الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد
وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجد لها ايضا حركات تخصها مختلفة فوجب
ان يكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة
ارتباطهم كانهم بحركة الاول فانه كما انه لو توهم متوهم ان العضو المشترك لاعضاء
الفلك م
الحيوان او القوة المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان و
جميع قواه كذلك الامر في الفلك في اجزائه وقواه المحركة وبالجملة في المبادي
العالم واجزائه مع المبدا الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شيء عندهم بالمدينة
الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تتقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت
الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما ان سائر الرياسات
التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول هو الموقف
لواحدة واحدة من تلك الرياسات على الغايات التي من اجلها كانت تلك
الرياسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرياسة
الاولى التي في العالم مع سائر الرياسات وتبين عندهم ان الذي يعطي الغاية
في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية
هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات

هو الذى يعطى الصورة والذى يعطى الصورة هو الفاعل فالذى يعطى الغاية
فى هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ للجميع هذه
المبادى فانه فاعل وصورة وغاية واما حال هذه الموجودات المحسوسة فلما كان هو
الذى يعطيها الوحدانية وكانت الوحدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة
التى تعطيها تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية
وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهى الحركة التى تطلب بها
غاياتها التى من اجلها خلقت وذلك اما لجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان
فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات وموتمنا من بينها وهو
معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية
وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرياسات التى فى العالم وان كانت
كلها صادرة عن المبدأ الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه
بواسطة عند السلوك والترقى من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم
وجدوا اجزاء الفلك بعضها من اجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول
حتى وصلوا الى الاول بالاطلاق فلاح لهم نظام اخر وفعل اشتركت فيه
جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذى ادركه النظار
فى الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول عسير والذى تدركه العقول
الانسانية منه انما هو مجمل لكن الذى حرك القوم ان اعتقدوا ان مرتبة
عن المبدأ الاول بحسب ترتيب افلاكها فى المواضع هو انهم راوا ان الفلك
الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له فى حركته





فاعتقدوا لمكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان وللقائل ان يقول
لعل الترتيب الذى فى هذه انما هو من اجل الفعل لا من اجل الترتيب فى المكان
وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعنى السيارة حركاتها من اجل
حركة الشمس فلعل المحركين لها انما يقتدون فى تحريكها بمحرك الشمس ويحرك الشمس
عن الاول فلذلك ليس يلفى فى هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى
والاخلق واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله الجواب الثانى قال ابو حامد
ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما خاف من لزوم الكثرة اذ لو قال
فيه يعقل غيره للزم ان يكون فى عقله كثرة وغيرية عقل نفسه وعقل غيره وهذا
لازم فى المعلول الاول فينبغى ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول او غيره كان
ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة هى غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته التى هى
المبدأ الاول فينبغى ان لا يعلم الا ذاته ويبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه
فان قيل لما وجد واعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ قلنا لزمه ذلك لعلة
او لغير علة فان كان لعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد لا يتصور ان
يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثانى كيف يصدر منه
وان لزم لغير علة فليلزم وجود الاول موجودات بلا علة كثيرة وليلزم منها
الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد
على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللزوم فى حق المعلول ان كان واجب
الوجود لذاته فقد بطل قولهم ان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد
من علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن

الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة
فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالمة بالمعلول ليس ضروريا في وجود
ذاته بل لزوم العلم بالمعلول احرى من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه
محال فانه لا مبدا له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا يخرج
عنه **قلت** هذه حجة من يوجب ان يكون الاول يعقل ما هو له علة لانه يعقل
ان لم يعقل من ذاته انه مبدا فقد عقل ذاته عقلا ناقصا واما اعتراض ابي حامد
على هذا فقوله ان كان عقل ما هو له مبدا فلا يخلو ان يكون ذلك لعلة او
لغير علة فان كان لعلة لزم ان يكون للاول علة ولا علة للاول وان كان
لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة لم يكن واجب
الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه الكثرة من واحد
هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل توهم ان يكون الاول
واجب الوجود وان يعلم معلوله **قال** واذا كان كون المعلول عالما بعلته
ليس من ضرورة وجوده فاحرى الا يكون من ضرورة كون العلة ان يكون عارفة
معلولها **قلت** هذا كلام سفسطائي فانه اذا فرضنا العلة عقلا ويعقل معلوله
فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة زايدة على ذاته بل لنفس ذاته اذ كان
صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه شيئا
تابعا لذاته ولا ان كان صدور صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم ان
يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدا
صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من



ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب
فليس يمكن ان يوجد مركب وهو ازلي فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو
محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسمى
هذا من قولنا اعني بيانا اكثر عند التكلم في واجب الوجود واما الذي يسميه
ابن سينا ممكن الوجود فهو والممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك
ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن **الاعتراض**
**الثالث قال** ابو حامد وهو ان عقل المعلول الاول ذاته هل هو عين
ذاته او غيره فان كان غيره فليكن كذلك في المبدا الاول وليلزم منه كثرة وان
كان ليس غيره فاذن ليس فيه ربع ولا ثلث من مذهبهم فانه عقل ذاته وعقل
نفسه وعقل مبداه وانه ممكن الوجود وان كان عينه فاذن فيه ربع وثلث
من مذهبهم فانه يعقل ذاته ويعقل مبداه وانه ممكن الوجود بذاته وكان يمكن ان
يزاد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يظهر تعمق هولاء في الهوس
**قلت** الكلام هنا في المعقول هو في موضعين احدهما فيما يعقل وما لا يعقل
وهي مسئلة خاص فيها القدماء واما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا
بالقول الذي حكاه هنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم فتوهم انه
رد على جميعهم وهذا كما قال عمرو قال في الهوس وليس هذا القول لاحد
من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور
في المواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات

العقل المعلول عندهم انما يعقل من مبداه ولا هما شيئان احدهما ذات
والاخر معنى زايد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط
لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها بذاتها
اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية وجودها بالاضافة الى العلة الاولى
لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زايدا عليها كالحال
في المعلولات المادية مثال ذلك ان اللون هو شي موجود بذاته في الجسم
وكونه علة للبصر هو كونه من حيث هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود
الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف
ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد لذلك كانت
الصور الحسية من طبيعة المضاف كما بين في كتاب النفس **الاعتراض الرابع**
ان يقال التثليث لا يتم بكونه في المعلول الاول فان جرم السماء الاول الذي
عندهم من معنى واحد من ذات المبدا فيه تركيب من ثلثة اوجه احدها انه
مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من
مبدا اذ الصورة تخالف الهيولى وليست كل واحدة منهما علة مستقلة
للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى من غير علة اخرى زايدة عليها
**قلت** الذي يقول ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة
ونفس فيجب ان يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه اربعة معان معنى تصدر
عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس احدهما علة مستقلة للثانية
بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدرت عنه النفس

ومعنى



ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تربيع ضرورة والقول بان
الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كساير الاجسام هو شي غلط فيه ابن سينا
على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم
ولذلك قالوا فيه انه غير كاين ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان
كما قال ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور
بعضها اسباب لبعض وكونها اسباب للاجرام السماوية في المادة ونفسها وكون
السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كله الوجه الثاني قال ابو حامد ان الجرم
الاقصى على حد مخصوص في الكبر واختصاصه بذلك القدر من بين ساير الاقدار
زايد على وجود ذاته اذ كان في ذاته ممكنا ان يكون اصغر منه او اكبر فلا بد له من
مخصص بذلك المقدار زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل
فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لساير المقادير فيجوز ان يقال لا يحتاج
الا الى علة بسيطة **قلت** معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك
هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعني انه جسم ذو كمية فهنا اذا معنيان احدهما
يعطي الجسمية الجوهرية والثاني الكمية المحدودة فيجب ان يكون في ذلك العقل الذي
صدر عنه جسم الفلك اكثر من معنى واحد فلا يكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة
وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم بأسره صدر
عن مفارق وان صدر عندهم فانما يصدر الصورة الجوهرية ومقادير اجزائها
عندهم تابعة للصور لكن هذا كله عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية

عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة متضادتين
عن سبب مفارق خارج من اصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة
الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى
والصورة المركب منهما جميعا اعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان
الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء وهذا كله
ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى لرده على انه رأي الفلاسفة قال ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل
النظام الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود قلت يريد بهذا
القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون اكبر او اصغر
مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه
لما ههنا تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما
يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فضلا كما قال ابو حامد
بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما قال
ابو حامد رادا على الفلاسفة نقول وتعين جهة النظام هل هو كاف في
وجود ما فيه النظام ام يفتقر الى علة موجبة فان كان كافيا فقد استغنيتم
عن وضع العلل فاحكموا بان النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه المو
جودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا
لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب قلت حاصل
هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن ان يصدر عن فاعل

واحد



واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة او يعتقدوا
ان كثيرا من لواحق الجسم تلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى
هذا الرأي فليس تصدر الاعراض التابعة للجسم المكون عن الفاعل لصدور
اولا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على اصول الفلاسفة
لا على اصول المتكلمين والظن ان المعتزلة يرون ان ههنا اشياء لا تصدر عن
الفاعل للشيء صدورا اوليا كما تراه الفلاسفة واما نحن فقد تقدم من قولنا
كيف الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام فلا معنى
لاعادة ذلك الوجه الثالث قال ابو حامد هو ان الفلك الاقصى
انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما
واجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك الاقصى
متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين او اجزاؤها
مختلفة ففي بعضها خواص ليس في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم
الاقصى لم يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل
وهو الكري ومتشابها في المعنى وهو الخلو عن الخواص وهذا ايضا لا مخرج عنه
قلت البسيط يقال على معنيين احدهما ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو المركب
من صورة ومادة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة والثاني يقال
على ما ليس مولفا من صورة ومادة مغايرة للصورة بالمادة وهي الاجرام
السماوية والبسيط ايضا يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد وان كان مركبا من
الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية ليس

ان يوجد اجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب فى الكرة
بما هى كرة يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تخالف كرة كرة
وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة ان يكون غير بسيط بل هى
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة
من جهة ان الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو اى جزء اتفق من الكرة بل هو
جزء محدود بالطبع فى كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع تختلف
فهى غير متشابهة فى هذا المعنى وليس يلزم من انها غير متشابهة فى
هذا المعنى ان يكون مركبة من اجسام كثيرة مختلفة الطبائع ولا ان يكون الفاعل
لها من جهة ما هى كثيرة لان كل كرة فهى واحدة ولا يصح القول عندهم انه يحتمل
ان كل نقطة من اى كرة اتفقت يمكن ان يكون مركزا او انما خصصها الفاعل
فان هذا انما يصح فى الاكر الصناعية لا فى الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع
هذا ان كل نقطة من الكرة يصلح ان يكون مركزا وان الفاعل هو الذى خصصها
ان يكون الفاعل كثيرا الا ان يوضع انه ليس فى الشاهد شئ واحد يصدر عن
فاعل واحد لان ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم
ان يكون كل واحد مما هاهنا يلزم عن عشرة فاعلين وهذه كلها سخافات
وهذيانات ادى اليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الالهى
والمصنوع الواحد فى الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات
العشر فما اكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا اذا فهم فهم ما
ابن سينا وابو نصر وابو حامد فى المشكاة فانه عول على مذهبهم فى المبدأ





الاول قال ابو حامد فان قيل لعل فى المبدأ انواع من الكثرة لازمة لا من جهة
المبدأ وانما ظهر لنا منها ثلاثة او اربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه
لا يشككنا فى ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر عنه كثير قلت هذا القول
لو قالت به الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان فى المعلول الاول كثرة لا نهاية
لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقول لهم من اين جاءت فى المعلول الاول كثرة
وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك يلزمهم ان الكثير لا يصدر
عن الواحد فقولكم ان الواحد لا يصدر عنه واحد يناقض قولكم ان الذى
صدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الا
ان يقولوا ان الكثرة التى فى المعلول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان يكون
الاوائل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفى هذا على ابى نصر وابن سينا لانهما
اول من قال بهذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة
لانهم اذا قالوا ان الكثرة التى فى المبدأ الثانى انما هى مما يعقل من ذاته ومما يعقل
من غيره لزم عندهم ان يكون ذاته ذات طبيعتين اعنى صورتين فليت شعرى اى
هى الصادرة من المبدأ الاول واى هى الغير صادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه
انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان يكون غير
الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس
يمكن ان يعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرورية وكذلك ليس
فى الطبائع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها او بغيرها وهذه
كلها خرافات واقاويل اضعف من اقاويل المتكلمين وهى كلها امور دخيلة

في الفلسفة ليست جارية على اصولهم وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع
الخطابي فضلا عن الجدلي لكن ذلك هو ما يقول ابو حامد في غير ما موضع من كتبه
ان علومهم الالهية ظنية قال ابو حامد قلنا ماذا حوجتم هذا فقولوا ان
الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت الالاف صدرت من المعلول الاول
فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان يكون قد
صدرت منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية
وانواع كثيرة لازمة عنها لم يطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول
قلت هذا اللازم صحيح ويخاصة ان صيروا العقل الصادر عن المبدا الاول
هي الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه
فانهم ان جوزوا الكثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يخل ان يكون اقل
من عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية لها فان كانت اقل فحينئذ
يلزم ان يدخلوا ثالثا ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية او اكثر لم
يلزمهم ان يدخلوا سببا ثالثا ولكن يكون الكثرة الواحدة فيه فضلا قال
ابو حامد ثم يلزم الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال
انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز
ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
لزمته ولا يدرى عددها وكل ما تخيل وجودها بلا علة مع الثاني بل لا معنى
لقولنا مع الاول والثاني فليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما
لا يفارقها في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص





احدهما بالاضافة اليه قلت يقول انه اذا جاز ان توجد كثرة في المعلول الاول
عن غير علة الا ان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى
واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول اول فان كان مستحيلا وجود شيء مع
العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة
ثانية اذ هي محدودة في المعنى وليس يفترق واحد منهما عن الاخر بزمان ولا مكان
فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يختص احدى العلتين بل اعني الاولى والثانية
بل يكون في الثاني يوجد مع احدهما ويستغني عن وضعه مع العلة الثانية قال
ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف
ويبعد ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسائط
ثم قال رادا على الفلاسفة قلنا قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به
في المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد بالتفصيل
فمهما جاوزنا الواحد فاعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة
العلة لازم واحد واثنان وثلاثة فما المحيل لاربعة وخمسة وهكذا الى الالف
والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا
قاطع قلت لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه
كثرة ولا بد وان كل كثرة انما يكون بها واحد بوحدانية اقتضت ان ترجع الكثرة
الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت
عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي الزمهم ابو حامد وخرجوا
من هذه الشناعات فابو حامد لما ظهر ههنا وضع ما ليس منسوب الى الفلاسفة لم

يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح سوى ذلك وكثير من المحالات اللازمة لهم في كل
ما حللناه ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به واصل فساد هذا
الوضع قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعون في ذلك الواحد الصادر
كثرة فلزمهم ان يكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة محدودة
تحتاج الى ادخال سبب ثالث ورابع لوجود الموجودات شي وضعي لا يضطر
اليه برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ اول وثان وثالث ولذلك اسئل
لم احصيت العقول التي ان توجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا
كله هذيان وخرافات واصل هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة
على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تقدمه من المشائين وقد
ذكر هو في اخر مقالة اللام هذا المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء
لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون
القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان
الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة ايضا قال ابو حامد ثم نقول هذا
باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف ونيف ومائتا
كوكب وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير والنحوسة والسعود
فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان
ويختلف تاثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين
والسعادة والنحوسة وتختلف مقاديرها في ذواتها فلا يمكن ان يقال
الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم





نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها
وطبائعها دل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد الى
علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة او المبردة او السعيدة
او النحيسة ولاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جملتها باشكال البهائم
المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في العقل الثاني تصور في الاول
ووقع الاستغناء قلت هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر في
هذا الباب واذا جوبت بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شي من هذه المحالات
واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد
بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثير من جهة وان الوحدانية هي
علة علة وجود الكثرة فلم ينفك من هذه الشكوك ابدا وايضا فان الاشياء
انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل
اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر كمية كانت او كيفية او غير ذلك
من انواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة
ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت
في جنس لكانت مركبة ولم يكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء
فلا معنى لتكثير القول فيه قال ابو حامد الاعتراض الخامس هو انا
نقول ان سلمنا هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف
لا تستحيون من قولهم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم
الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك وعقله الاول

يقتضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قايل عرف وجود انسان
غايب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه
ممكن الوجود وجود فلك فيقال له واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود
وبين وجود فلك عنه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان
اخران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه وكذا في موجود اخر اذ امكان
الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا
فلست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا
عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات قلت اما
هذه الاقاويل كلها التي هي اقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي اقاويل
غير صادقة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم
الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي صور فيها هي صورة
حقيقته وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته وواجبا من
غيره عاقلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا
الانسان فعالا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني
من قال بقول ابن سينا وكما من شان الكل ان يضعوا المبدأ الاول كلهم
فانه اذا وضع هكذا لزم ان يصدر عن هذا الانسان شيئان اثنان احدهما
من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعالا
من حيث العلم ولا يبعد ايضا ان فرض فعالا من جهة ذاته ان يقول
ان الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث





هو واجب الوجود اذ كان هذان الصنفان موجودين لذاته فاذا ليس
هذا القول من الشناعة والصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى
ينفر بذلك النفوس عن اقاويل الفلاسفة ويخسسهم في اعين النظار
ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا عالما مريدا قادرا
عالما بعلمه سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام ولزم عنه جميع العالم ان
يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت
هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يجب في
كل موجود موصوف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء
فغلط فهو معذور وان كان علم التمويه فيها فقصده فان لم يكن هنالك
ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ان يعرف انه ليس
عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من اين جاءت
الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم
المحيط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم
ينظر الرجل الا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة
قال ابو حامد فان قايل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اتزعمون ان
انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون العقل ام تقولون
المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون
الحس او تقولون لزمت بالوسايط فتضطرون الى الاعتراف بما قاله
قلنا نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم

ن قد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد ممكن
للعقول او اتصاف المبدا بصفات متعددة ازلية مناقض للتوحيد فهاتان
دعويان باطلتان ولا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور
اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة
لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدا الاول عالم
قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد ورد به
الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله واما البحث على كيفية صدور
الفعل من الله تعالى بالارادة ففضول وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في
طلب مناسبته ومعرفته رجع حاصل نظرهم الى المعلول الاول من حيث
انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر عنه نفس
الفلك فهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلتقبل مبادي هذه الامور من
الانبياء صلوات الله عليهم ولنصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها ولنترك
البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية
ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
قلت فقد ان كل ما عجزت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان
ترجع فيه الى الشرع حقا وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمما
لعلوم العقل اعني ان كل ما عجز عنه العقل افاده الله للانسان من
قبل الوحي والعجز المدارك الضروري علمها في حيوة الانسان ووجوده

ضمنا



منها ما هو عجز بالاطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك بما هو عقل ومنها
ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز اما ان يكون في اصل الفطرة
واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي رحمة لجميع
هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته لا يليق فقط
هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما
قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة
صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في المكانين فانه
وان لم يكن هاتان المقدمتان في رتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون
المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون
يقينية في الشاهد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان
والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوي التصديق
بها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير معتبر الا عند الجمهور ولذلك
من ارتاض بالمعقولات واطرح المتخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة من
التصديق واكثر ما يقع اليقين بهذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات
الكائنة الفاسدة وراى انها انما تختلف اسماؤها وحدودها من قبل افعالها وانه
لو صدر عن موجود اي فعل اتفق عن اي فعل اتفق ومن اي فاعل اتفق لاختلطت الذوات
والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت من الجمادات بافعالها
الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما تميزت بعضها من بعض بافعال تخصها
وكذلك النفوس ولو كان يصدر عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة

افعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا وايضا ان امكن
ان تصدر عن ذات واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير فاعل وذلك
ان الموجود انما يوجد عن موجد لا عن فقد وعدم وكما ليس يمكن ان يوجد المعدوم
من ذاته فاذا كان المحل للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرجه من جهة
ما هو بالفعل فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج له من العدم الى الوجود وابدا ان
خرج اي مفعول اتفق من اي فاعل اتفق لم يمتنع ان تخرج المفعولات الى الفعل
من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من القوة الى الفعل عن
فاعل واحد فواجب ان يكون فيه نحو من تلك الانحاء او ما يناسبها لانه ان لم
يكن فيه الا نحو واحد منها فما خرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج
له ولعل لقائل ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط بالفعل
المطلق فقط لا بنحو من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك لفعل اي موجود
اتفق اي فعل اتفق ولاختلطت الموجودات وايضا فان للموجود المطلق
اعني الكلي اقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بموجود مطلق
وكون مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة
ولا معدومة فلو صح هذا لصح ان يكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل
الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد ابين منه في غير ذلك
العالم .. فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم لانه انما يعقلها على النحو
الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان يكون المعلولات الكثيرة
تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد

فقال



مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرسي
لكن العلم القديم مخالف في هذا للعلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث
فان قيل فما تقول انت في هذه المسئلة وقد ابطلت مذهب ابن سينا في علة
الكثرة فما تقول انت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون
في ذلك الواحد من ثلثة اجوبة احدها قول من قال ان الكثرة انما جاءت من
قبل الهيولى والثاني قول من قال انما جاءت من قبل الالات والثالث
قول من قال من قبل الوسايط وحكي عن الارسطوطاليين انهم صححوا القول الذي
يجعل السبب في ذلك التوسط **قلت** ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب
بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين
هذا القول الذي ينسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم
المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة
هي مجموع الثلثة الاسباب اعني المتوسطات والاستعدادات والالات وهذه
كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذ كان وجود كل واحد منها
بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول
المفارقة اختلاف طبايعها القابلة لما تعقل من المبدا الاول ولما تستفيد
منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له
كالحال في الرئيس الذي تحت يده رياسات كثيرة والصنايع التي تحتها صنايع
كثيرة وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع فان ثبت شيء منه والا رجع الى الحق
واما ان الاختلاف يقع من قبل اختلاف الاسباب الاربعة فبين وذلك

ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركها واختلاف صورها
وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست
من اجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يعرض اولا لما دون
فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافهما في القرب
والبعد من المحركين لها وهي الاجسام السماوية مثل اختلاف النار والارض
وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظميين اللتين احداهما
فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف اجرام السماوية واختلاف حركاتها
على ما تبين في كتاب الكون والفساد فسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الا
جرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الالات
واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي
الثلثة اسباب ورجوعها الى الواحد هو للمعنى المتقدم وهو كون الواحد
سبب الكثرة واما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاربعة
الاسباب اعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الالات
وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من
الالات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون
المحلقات بعضها اسبابا لبعض اللون فان اللون الذي يحدث
في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث
في الهواء اعني في العين والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في
الحس والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي في القوة

الحافظة



الحافظة والذاكرة غير الذي في الخيال وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس
**المسئلة الرابعة** في تعجيزهم عن اثبات الصانع **قال** ابو حامد الناس
فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث
لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى
وهم الدهرية وقد راوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا فمعتقدهم
مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا ان
العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض
لا يحتاج فيه الى ابطال **قلت** بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد
اكثر من المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل يلفى صنفين صنف يصدر منه
مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل ككون
البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول
لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخص ان فعله
مساوق لوجود ذلك المفعول اعني انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا
وجد ذلك الفعل وجد المفعول اعني هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل في باب
الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله
ويحتاج الى فاعل اخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء
التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة
فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو
الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم

هكذا العالم فعل او سمي وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود
بوجوده فالحجاج منك ان العالم له فاعل موجود مع وجوده فمن لم يمتنع عنده ان
يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم
ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما
وفعله قديم اي لا اول له ولا اخر لا انه موجود قديم بذاته كما يتخيل من يصفه
بالقدم قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن اذا قلنا للعالم
صانع لم نعن به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهده في اصناف
الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الاول
على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا
التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب فانا
نقول العالم وموجوداته اما ان يكون له علة او لا علة له فان كان له علة
فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان يتسلسل
الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة لوجودها
فنسميه المبدأ الاول فان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ
الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز
ان يكون المبدأ الاول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعلم
بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم واحد
او شمس او غيرها لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول
لا يجوز ان يكون مركبا ويعرف ذلك بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده

ثابت



ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ
الاول قلت هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم
على العلل الاربعة اعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا
جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسألون عن اي علة ارادوا بقولهم
ان العالم له علة اولى فلو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا
يزال ومفعوله هو فعله لكان جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض
عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة
العالم قائمة به وان قالوا اردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم
وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا
لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا
على اصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل
جوابا للفلاسفة وتسمية المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو
علة لوجود غيره كلام ايضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفلك الاول
او على السماء باسرها وبالجملة على اي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة
له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية نعم ايضا وثبوت موجود
لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل ايضا فان الحجاج
ان يفصل العلل الاربعة ويبين ان في كل واحد منها اولا لا علة له اعني ان
العلل الفاعلية تنتهي الى فاعل اول والصورية الى صورة اولى والمادية الى
مادة اولى والغائية الى غاية اولى وسوى هذا بيان ان هذه العلل

الاربع الاخيرة ترتقي الى علة اولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه
عنهم وكذلك القول الذي اتى به في بيان ان ههنا علة اولى كلام مختل وذلك ان
قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة او لا علة له
الى اخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب
الى غير نهاية هو من جهة ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك
انه ممتنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة ان كان المتقدم منها شرطا
في وجود المتاخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن
فساد المتقدم شرطا في وجود المتاخر وكان هنالك فاعل اول مثل وجود
المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار من المطر فان هذا يرونه دورا الى
غير نهاية لكن ذلك ضرورة بسبب اول وكذلك وجود انسان عن انسان
الى غير نهاية لان وجود المتقدمات منهم في امثال هذه ليس هو شرطا
في وجود المتاخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وامثال هذه العلل
هي عندهم مرتقية لعلة اولى ازلية تنتهي الحركة اليها في علة علة من هذه العلل في وقت
حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد افلاطون فان المحرك
الاقصى للتحريك عندهم وقت توليده اياه هو الفلك او النفس او العقل او
جميعها او الباري سبحانه ولذلك ما يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان
والشمس وبين ان الشمس يرتقي الى محركها ومحركها الى المبدا الاول فاذا ليس
الانسان الماضي شرطا في وجود الانسان الاتي كما ان الصانع اذا صنع مصنوعات
متتابعة في اوقات متتابعة بالات مختلفة وصنع تلك الالات بالات وتلك

بآلات



بالات اخر فان كون هذه الالات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها
واحدة شرطا في وجود المصنوع الا الالة الاولى اعني المباشرة فالاب ضروري
في كون الابن كما ان الالة التي يباشر بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع
واما الالة التي صنع بها تلك الالة فهي ضرورية في كون الالات المباشرة وليست
ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد
الالة المتقدمة شرطا في وجود المتاخرة اذا كانت المتاخرة من مادة المتقدمة
مثل ان يكون انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا او
دما طمثا وقد تقدم القول في هذا واما التي تجوز مرور العلل الى غير نهاية
بالذات فهي الدهرية ومن سلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعلة ولا خلاف
عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه
لا علة له فقد ظهر المبدا الاول يريد ان الدهرية وغيرهم معترفون بمبدا
اول لا علة له وانما اختلافهم في هذا المبدا فالدهريون يقولون انه الفلك
الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الفلك وان الفلك معلول
وهؤلاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم
ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدا
الاول هي السماوات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه يريد ان النظام
الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش
يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله
ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم واحد او شمس او غيره لانه جسم

والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدا الاول لا يجوز ان يكون مركبا قلت
اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في
الجسم السماوي الا ان يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شي انفرد
به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث
البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك
سموها ازلية اي ان وجودها مع الازل وذلك انه لما كان سبب الفساد
عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد ليس فيه هيولى بل هو معنى بسيط ولولا
الكون والفساد الذي في هذه الاجسام ما لزم ان يكون مركبة من هيولى
وصورة لان الاصل ان الجسم الواحد في الوجود كما هو في الحس فلولا فساد هذه
الاجسام لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هي الجسم والجسم السماوي لما كان
لا يفسد دلت على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس
الذي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس
كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجودها
ان يكون متنفسة بل لان الافضل من ضرورته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة
افضل من غير المتنفسة والاجسام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة في
الجوهر فليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجسام الكائنة فاما ان يكون كما يقول
ثامسطيوس صورا واما ان يكون لها مواد باشتراك وانا اقول واما ان
يكون في المواد انفسها ويكون مواد حية بذاتها لا حية بحياة قال ابو حامد
والجواب من وجهين احدهما انه يلزم على ساق مذهبهم ان يكون اجسام العالم

فلابد



فلا بد لك لا علة لها وقولهم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان نبطل ذلك عليهم
في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسئلة المتقدمة الذكر
قلت يريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية ولا قدروا ان يثبتوا
ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الاول
عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة في جسم ولزمهم
ان يكون الاول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول
بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول
الذي لا علة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضا انهم يعجزون عن
دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدا الاول وستاتي هذه المسئلة
فيما بعد قال ابو حامد والوجه الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان
يقال هب تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعل لها علة ولعلة
العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولهم انه يستحيل اثبات علل لا نهاية
لها لا يستقيم منهم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط او عرفتموه
بوسط ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم
بدورات لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له لم يبعد
ان يكون بعضها علة لبعض وتنتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا
ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو
الان الراهن ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا
في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي

فيلزمكم ذلك في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود
المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان
من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقيت نفسه وهو بالعدد
غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم
في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفوس ليس لبعضها
ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات
لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق
البعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست
كذلك **قلت** وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم
احد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من
يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم لا تخلو من ترتيب اذ وجود
بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا
وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن
النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد بعض والعلة غايتها ان يقال
انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك
في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم
لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات
بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل له
**قلت** قوله ولكن لكل علة علة ولعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله

بلغ



وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بدورات لا اول لها قلت قد تقدم
الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزوا عللا ومعلولات لا نهاية لها
لانه يؤدي الى معلول لا علة له ويجوزونها بالعرض من قبل علة قديمة
لكن لا اذا كانت مستقيمة وصاعدة ولا في مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا
واما تحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما
له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به احد من الفلاسفة وامتناعه ظاهر
من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الزمهم
من قبل هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن اجل
هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية
واما قوله وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية
وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم
بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع اجسام لا نهاية
لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل
والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود
ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم **قال** ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة
فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحدة
من احاد العلل اما ان يكون ممكنة في نفسها او واجبة فان كانت واجبة فلم تفتقر
الى العلة وان كانت ممكنة فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن مفتقر الى علة
زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها **قلت** هذا البرهان الذي

حكاه عن الفلاسفة اول من نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من
طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طرق القوم من اعراض
تابعة للمبدا الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان
المتكلمين راوا ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري
ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا
وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية
وهو قول جيد وليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان
هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يعم هذه القضية ويجعل المفهوم
من الممكن ما له علة كما ذكر ابو حامد واذا سومح في هذه التسمية لم تنته
به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ما له علة والى ما لا علة له ليس
معروفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم الى الممكن والضروري فان فهمنا من الممكن
الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى الضروري لا علة له وان فهمنا
من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك الا ان ما له علة فله علة
وامكن ان يضع ان تلك لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي
الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من
الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات
هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عنى بالممكن ما له علة
من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في
الموجودات الممكنة الحقيقية ولا تبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة



عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة
الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة قال ابو حامد قلنا
لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد
بالممكن ما لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول
كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته خارجة منه وان اريد
بلفظ الممكن غير ما اردناه فليس بمفهوم فان قيل فهذا يودي الى ان يتقوم واجب
الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه
فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث
والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع لا
اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوايل وصدق ذوات الاوايل
على الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا
يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ
يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع
وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل
وكل واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين
ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة فلا يتمكن من انكار
علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا
الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض قلت وضع اسباب
ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها علل

النهار

غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو
صحيح الا ان المحال اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب
من طبيعة الممكن ولذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله
ابن سينا مخرج برهان ان يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لابد لها من علل
تقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير
نهاية لم يكن هنالك علة فلزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد
ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه
العلة الضرورية ان يكون ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب
سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد
بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك مح فلا بد ان ينتهي الامر الى
سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة
فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا اخرج المخرج الذي
اخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه
هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود اولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو
غير ممكن ليس بصحيح اعني انها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود واما
قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على ان له علة زائدة على
والكل ليس بممكن على معنى ان ذاته يريد واذا سلم الفلاسفة انهم انما يعنون بممكن الوجود ما له علة ليس له علة زائدة على ذاته
وبواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على اصولكم ان يكون علل
ومعلولات لا نهاية لها ويكون الجملة واجبة الوجود فان من اصولهم انهم

بجوزون



يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال
فيه من وجوه احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم
وسواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن او من طبيعة الضروري
على ما تبين من قولنا والاختلال الذي الزم ابن سينا في هذا القول انه قيل
له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن
الوجود ما له علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكنك تبرهن على امتناع
وجود علل لا نهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية ان يكون من
الموجودات التي لا علة لها فيكون من جنس واجب الوجود لا سيما انه يجوز
عندكم ان يتقدم الازلي من اسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث
وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له
والى ما له علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه
الاعتراضات وقوله ان القدماء يسلمون انه قد يتقوم قديم مما لا نهاية
له لتجويزهم دورات لا نهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال
عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله فان قيل
فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود قلنا ان اردتم
بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المط فلا يسلم انه مح ونريد انهم ان
ارادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ما له علة فلا نسلم انه يستحيل ان يتقوم
ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها لان الزامنا ان ذلك مستحيل هو في العلل
لا نهاية لها والزامكم واجب الوجود هو نتيجتكم الى ردتم انما جاءتم ما هو

كقول القائل يستحيل ان يقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم
واحاد الدورات حادثه وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له فقد
تقوم ما لا اول له بذوات اوايل وصدق انها ذوات الاوايل على
الاحاد ولم يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد انه
بعض فانه جزء ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم ما لا
علة له بعلل غير متناهية كما يقوم القديم عندكم بالحوادث التي
لا نهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذا حركة
الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية والجواب
ان الفلاسفة ليس من اصولهم وجود قديم قايم من اجزا محدثة من جهة ما هي
غير متناهية بل هم اشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية
وذلك ان المجموع لا يخ ان يكون من اشخاص متناهية كاينة فاسدة او
غير متناهيه فان كان من متناهيه فالكل متفق على ان الجنس كاين فاسد وان
كان من اشخاص غير متناهيه فان الدهرية يضع انه ممكن وواجب ان يكون
المجموع ازليا من غير علة توجد عنه واما الفلاسفة فانهم يجوزون
ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة
كاينة فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهتها دايم ازلي هو الذي
من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يرون ايضا ان استحالة علل
لا نهاية لها هي من قبل استحالة تقوم القديم بما لا نهاية له فهم يقولون
ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دايمة لا تخلو ان ههنا حركة واحدة

بالعدد



بالعدد ازلية وان السبب في ان ههنا اجساما كاينة فاسدة بالاجزاء ازلية
بالكل ان ههنا موجودا ازليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات
التي لا نهاية لها انما صارت ابدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة
دايمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء متألفة من دورات كثيرة
الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت
كاينة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك اخرى
ومن قبل متحرك لا يمكن فيه ايضا ان يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو
متحرك كالحال في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس
ثلثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كاين فاسد من قبل
انه متناه بالاشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي
لا اول لها ولا اخر من قبل انه يظهر من امرها انها من اشخاص غير متناهية
وهؤلاء قسمان قسم قالوا ان امثال هذه الاجناس انما صح لها الدوام من علة
ضرورية واحدة بالعدد والا لحتمنا ان تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان
الذي لا نهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقوم اعتقدوا ان وجود اشخاصها
غير متناهيه كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فمن وقف على هذه الثلثة الارا
بجملة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلثة اصول في كون العالم ازليا او غير
ازلي وهل له فاعل لا له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم
او لا فاعل م
طرف وقول الدهرية طرف اخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذا تقرر
هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن

ان يثبت علة اولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف
بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر ان يثبت علة اولى ازلية لان وجود معلولات
لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استفادت وجود
ما لا نهاية له والا فقد كان يجب ان تتناهى الاجناس التي كل واحد من
اشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط امكن ان يكون القديم علة للحوادث
واوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا
اله الا هو قلت ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي
وجهه عليهم فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال والصور العناصر
وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي
وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم
وان كانت المقدرات بعضها علل البعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه
وانما الكلام في الموجودات في الاعيان لا في الاذهان فلا يبقى الا نفوس
الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق
بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا من ان توصف
بانها لا نهاية لها وقال اخرون النفس تابعة للمزاج وانما معنى الموت عدمها
ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا لا وجود للنفوس الا في حق الاحياء
والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا
يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا
موجودين ثم قال والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا

والفارابي



والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار
ارسطاطاليس والمفسرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول
له هل يتصور ان يحدث مع كل ان شيء يبقى ام لا فان قال لا فهو محال وان
قال نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع الى الان لا محالة
موجودات لا نهاية لها فالدورة ان كانت منقضية فحصول موجود فيها
بقي ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون
الباقي نفس ادمي او جني او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات وهو
لازم على كل مذهب لهم اذ اثبتوا دورات لا نهاية لها قلت اما جواب
من الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدوم وكذلك ما سلف من
صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف
لا بالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما
تمسك به عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذهب
القوم والنقل من مسئلة الى مسئلة فعل سفسطائي مسئلة في بيان عجزهم
عن اقامة الدليل على ان الله واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود
كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا بمسلكين المسلك الاول قالوا
انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما
قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور
ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا
وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا

قلت

ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان معقول على زيد
وعلى عمرو وليس زيد انسانا لعلة اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا
بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت عمروا ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر
المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية وكذلك
ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان
لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود
لا بد ان يكون واحدا فهذا القول الذي اورده ابو حامد ثم قال الجواب
بجيالهم على طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود
لذاته او لعلة تقسيم خطا في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه
اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل
ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للاخر فقولكم ان الذي
لا علة له اما لذاته واما لسبب تقسيم خطا لان نفي العلة واستغناء الوجود
عن العلة لا يطلب علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته
او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا
يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب
الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه
من نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبتنى
على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان مزخرف لا اصل له بل
نقول ان معنى قولكم انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة





اصلا وليس كونه بلا علة معللا ايضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة
اصلا وهذا التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات عما يرجع الى السلب فضلا عم
اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة
لونا والا يكون هذا النوع اعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا
لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت
للذات زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود
ولكن يقال هذا التقسيم خطا في الوضع فلا يقال في السواد انه لون لذاته
قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الموجود واجب لذاته اي لا
علة له لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته الخ قلت هذا المسلك في التوحيد
هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من القدماء الفلاسفة
وهو مؤلف من مقدمات عامة فكان ان يكون معانيها معقولة باشتراك
فيدخلها من اجل ذلك المعاندة كثيرا ولكن اذا فصلت تلك المعاني وعينت المقصود
منها قرب من الاقاويل البرهانية فقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم
فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة
له ولو قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لعلة لكان
قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود
اما لذاته واما لعلة وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود
لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال
ذلك ان يقول هل عمرو انسان من جهة انه عمرو او من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد

فان كان انسانا من جهة انه عمرو فليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة
طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول فواجب الوجود
ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا اخذ العقل هذا المخرج كان قول
ابن سينا صحيحا وقوله والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه
لذاته او لا لذاته كلام غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسلب عن الشيء اما لمعنى
بسيط يخصه وهو الذي ينبغي ان نفهم ههنا من ذاته واما لصفة غير خاصة
له وهو الذي ينبغي ان يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق
في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا من التي تكون على طريق السلب
ومعاندته ذلك بالمثال الذي اتى به من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله
هو ان قولنا في السواد انه لون لا      الصدق والكذب علة قول القائل
اما ان يكون لونا لذاته او لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه ان كان لونا
لذاته لزم ان لا تكون الحمرة لونا كما ان كان عمرو انسانا لذاته لزم ان لا يكون خالد
وان كان لونا لعلة لزم ان تكون تلك الصفة زائدة على الذات ان يمكن يتصور نفسه
دون الزائد فيلزم هذا الوضع ان يتصور السواد من غير اللونية وذلك مستحيل
وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته
وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما هو العرض كان صادقا قولنا ان اللون
موجود للسواد بذاته ولم يمتنع ان يكون موجودا لغيره اي للحمرة واذا فهم
من قولنا انه موجود للسواد لعلة اي لمعنى زائد على السواد اعني لعلة خارجة
عن الشيء لم يلزم عنه ان تصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع

وكل ما هو زايد على الذات

دبجى



وليس يمكن ان يتصور النوع او الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزايد
الذي هو عرض لا في الزايد الجوهري وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا
ان اللون موجود للسواد بذاته او لعلة اي ان اللون لا يمتنع ان يكون موجودا
للسواد بما هو معنى السواد او بما هو معنى زايد على السواد وهذا هو الذي اراد
ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يمتنع ان يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه
او لمعنى زايد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان
اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركبا
من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا
هكذا فقول ابي حامد فما الذي يمنع ان يتصور موجودان اثنان كل واحد
منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب
من البرهان والظن انه البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان
هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا تخلو
ان يكون مغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية اما بالنوع فيشتركان
في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين انما توجب للمركبات ونقصان هذا عن البرهان
انه قد يتبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تتغاير بالنوع ولا تتغاير
بالاشخاص وهي العقول المفارقة لكن يتبين من امرهم انه يجب ان يكون
فيها المتاخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هنالك تغاير اصلا وبرهان
ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو ان يكون
المغايرة التي بينهما بالعدد او بالنوع او بالتقدم والتاخر فان كانت المغايرة

متفقين
التي بينهما بالعلة كانا متفقين بالعلة بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا
بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم ان يكون في الوجود مركبا وان كان التغاير واحد الوجود
الذي بينهما بالتقديم والتاخير وجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو
العلة لجميعها هذا هو الصحيح فواجب الوجود اذا واحد اذ لم يكن هاهنا غير
هذه الثلثة الاقسام بطل منها الاقسام صح القسم الذي يوجب انفراد الاثنان
الوجود بالوحدانية **مسلك الثاني** ان ما لو فرضنا واجبي الوجود لكانا
متماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلم يعقل التعدد
والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد لكن في
وقتين اذ السواد والحركة في محل واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيهما واما
اذا لم يختلف الذاتان كان لسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال
في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس بينهما مغايرة واذا استحال التماثل
من كل وجه فلابد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلم يبق الا
الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو اما ان يشتركا في شيء
او لا يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قايم بنفسه لا في موضوع واذا
اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف
فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم
بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تركب ذاته من امور يدل

العقول



العقول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ويدل لفظ الحيوان من الانسان غير ما يدل
لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من اجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على
تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور هاهنا ودون هذا
لا يتصور اثنينية والجواب انه مسلم انه لا يتصور اثنينية الا بالمغايرة في
شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا
النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما البرهان عليه ولنرسم
هذه المسئلة على حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم
بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله تعالى
عندهم **قلت** لم يستوعب ابو حامد بالاختلال اللغ في هذا المسلك الثاني
فانا نتكلم معه في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي نفيها عنه ورأى
ان يجعلها مسئلة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدأ
الاول الكثرة اذ يضعونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك
الثاني ان المتباينين قد تباينا في جوهرهما من غير ان يتفقا في شيء الا
في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس اصلا لا قريب ولا بعيد
مثل اسم الجسم عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي والجسم الفاسد
ومثل اسم العقل المقول على عقل الانسان وعلى العقول المفارقة ومثل اسم
الموجود المقول على الامور الكاينة الفاسدة والازلية فان اشباه هذه الالفاظ
هي اشبه ان تدخل في الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطية فاذا ليس يلزم

في الموجودات المتباينة ان يكون مركبة ولما انتقد ابو حامد في جوابهم
في هذا المسلك على هذا القدر الذي اخذ نقده اولا مذهبهم في التوحيد
ثم يروم معاندتهم قال ابو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان
التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات
الوحدة تنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة اوجه
الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا
مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال فهو منقسم في الوهم
بالكمية وهذا محال في الاول الثاني ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين
مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد
من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما
شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما واحد وهو الجسم وهذا
ايضا منفي عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة في جسم ولا مادة
في هيولى الجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احداهما انه ان كان يكون
منقسما بالكمية عند التجزئة فعلا او وهما والثاني انه منقسم بالمعنى الى الصورة
والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن
من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر سواه ولا يكون صورة
لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة
والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت





الوحدة الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان في السواد سوادا ولونا
والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو
مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان
حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الفصل والجنس
وهذا نوع كثرة فزعموا ايضا ان هذا منفي عن الاول الخامس كثرة تلزم من
جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك المهية فان الانسان مهية
قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذلك المثلث له مهية وهو
انه شكل يحيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه المهية
مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل مهية الانسانية ومهية المثلث
وليس يدري لهما وجود في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما للمهية لما
تصور ثبوت مهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى المهية سواء
كان لازما بحيث لا يكون تلك المهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد
ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو ومهية الاعراض والصور الحادثة
فزعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب ان تنتفي عن الاول فيقال ليس له مهية يكون
الوجود مضافا اليها بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره فالوجود الواجب
مهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما ان الانسانية والشجرية والسماوية
كليات وطبيعيات وذوات مهية اذ لو ثبت مهية لكان الوجود الواجب
معلولا ومنافيا لكونه واجبا قلت فهذا ما حكاه ابو حامد من اقاويل الفلاسفة
في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما ناقضوا به انفسهم في

لانه لكل المهية عين مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب م صح

هذا المعنى وينبغى نحن ان ننظر اولا فى هذه الاقاويل التى ينسبها اليهم وبين
مرتبتها فى التصديق ثم نشير الى النظر فيما يذكره من مناقضتهم ثم الى النظر
فى عناداتهم التى استعملها معهم فى هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التى
ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية [illegible]
وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدا الاول ليس بجسم سواء اعتقد
ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى او انه غير مركب منها والبرهان على هذا
هو البرهان على انه ليس بجسم وسياق الكلام على هذا البرهان واما النوع
الثانى فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا
على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة
وليس هذا موضع الكلام على تصحيح احد المذهبين وهذا الانقسام ينفى عن
الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم واما انتفاء الجسمية عن الاول
من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسياق الكلام فى تعريفه هو القول المستعمل
فى ذلك غير تام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره اعنى انه لا
يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليس بواجب
الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى ايضا غير مستغنية عن
الصورة هذا فيه نظر وذلك ان الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس بمركب
من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب
الوجود بجوهره وسياق هذه المسئلة ولسنا نعرف احدا من الفلاسفة اعتقد
ان الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التى دونه الا



ابن سينا فقط وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما
نستانف واما البيان الثالث وهو نفى الصفات عن واجب الوجود
لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجبة الوجود
كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات
لزم الا يكون واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس بواجب
الوجود او يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود
وذلك ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من ان يكون حقا اذا سلم ان واجب
يدل ولا بد على موجود فى غير مادة فان الموجودات التى ليست فى مادة
وهى الغاية بذاتها من غير ان يكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات
ذاتية تتقوم بها الذات فضلا على ان يتصور فيها صفات زايدة على الذات
وهى الصفات التى تسمى اعراضا لانها اذا توهمت مرتفعة لم ترتفع الذات
بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على انها هى ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق
الاسم فلا تقول فى الانسان انه علم كما تقول فيه انه حيوان وانما تقول فيه
امثال هو انه عالم ووجود هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها طبيعة غريبة
عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف فى النفس
وخارج النفس فان قيل ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه الصفات
وذلك انهم يعتقدون انها داركة مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست
بجسم والجواب انهم ليس يرون ان هذه الصفات هى للنفس زائدة على الذات

بل يرون انها صفات ذاته ومن شان الصفات الذاتية ان لا يكثر بها الموضوع
الحامل لها بالفعل بل انما تكثر بالجهة التي تكثر المحدود باجزاء الحد وذلك انها
هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان
حيوان ناطق وليس النطق والحيوان كل واحد منهما متميزا عن صاحبه في خارج النفس
بالفعل واللون والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من سلم ان النفس
ليس من شرط وجودها المادة ان لا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة
ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذهب النصارى
في الاقانيم الثلثة وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات
وانما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون
انه ثلثة واحد اي واحد بالفعل ثلثة بالقوة وسنعدد الشناعات والمحالات
التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول ذا صفات زائدة على ذاته واما الكثرة الرابعة
وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون
للشيء من قبل جنسه وفصله فهي تقرب من الكثرة التي تكون للشيء من اجل مادته وصورته
وذلك ان الحدود انما تجب للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط فلا ينبغي
ان يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الاول تعالى واما الكثرة الخامسة
وهي تعدد المهية والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهي
مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فان
لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجودا

ام ليس



ام ليس بموجود وهل كذا يوجد كذا او لا يوجد كذا والثاني ما يتنزل من الموجودات
منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشر والى الجوهر والعرض واذا
فهم من الموجود ما فهم من الصادق ولم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه ما فهم
من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير
مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة
واما هذا الرجل فانما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطا وذلك
انه يعتقد ان الانية وهو كون الشيء موجودا شيء زائد على المهية خارج النفس وكانه
عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود المهية فلو كان واجب الوجود له انية هي
شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن
الوجود وايضا فعند ابن سينا ان ما وجوده زائد على ذاته فله علة واما الوجود فان هو
عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول الحامد ههنا وذلك
ان قوله فان للانسان مهية قبل الوجود والوجود يرد عليها او يضاف اليها وكذلك
المثلث له مهية وهو انه شكل يحيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات
هذه المهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل مهية الانسان ومهية
المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان ام لا فيدل على ان الوجود الذي
استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء اعني الذي هو كالجنس
لها لا على الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال
على معنيين احدهما على الصادق والاخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي
ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات

بالوجه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم
وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته وفي
العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته واما الموجود الذي بمعنى الصادق
فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى
في الاذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا
العلم يتقدم العلم بماهية الشيء اعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم
انه موجود واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية
وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم
انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء
المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها وقيل في كتاب
النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي
يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية
والمفارقة واما قول القائل ان الوجود امر زايد على الماهية وليس يتقوم به الموجود
في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض
مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك
العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك
العرض فيوجد اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع
واظن ان هذا المعنى هو الذي رام ابو حامد ان ينفيه عن المبدا الاول وهو منفي





عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولماذا كر هذا المعنى من
الالحاد من قولهم احد يذكر ما ناقضوا به انفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم
تناقض ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى انه مبدا اول وموجود وحق
وواحد وقديم وباق وعالم وعاقل وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر
وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك
عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجايب قال فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهم
اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في عماية
البعد والعمدة في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدا الاول واحد وانما
تكثر الاسماء باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب
كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب الكثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب
وكثرة الاضافات ولكن الشان في رد هذه كلها الى السلب والاضافة فقالوا
اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان
وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة الى معلوله واذا قيل موجود فمعناه
معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضوع وهذا سلب
واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه
اخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى الوجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا
بين السلب والاضافة اذ نفي العلة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل له
عقل فمعناه انه موجود بري عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل اي يعقل ذاته

ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفتها اي هو بريء عن المادة فاذا
عقل وهما عبارتان عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته التي هي عقل
فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل
والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة وغير مستورة
عن ذاته التي هي العقل وهو عاقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء
مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان
معقولا ولما كان عقله بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل
والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا فانما عقله بكونه عقلا لكونه عاقلا فيكون
العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان عقلنا في ذلك يفارق عقل الاول
فان ما للاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى واذا قيل
خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض
عنه وجود الكل فيضانا لازما وان وجود غيره حاصل عنه وتابع لوجوده كما يتبع النور
الشمس والاسخان النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه
معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ولا النار
بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غيره
ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد
منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره
ولكنه عالم بذاته وهو كاره ايصاله فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم
الراضي بوقوع الظل الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه

عدم

هو العالم



هو العالم وهو الراضي اي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه
غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل
وهو الراضي لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل
وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل فان النظام
الموجود تبع للنظام المعقول فمعناه انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما
بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته
فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون
الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قادر لم يعن به
الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات
التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن واذا قيل
مريد لم يعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو
عالم ان كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال
للراضي انه مريد فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا يكون القدرة الا عين العلم
ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء
ليس مأخوذا من الاشياء والا كان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم بشيء حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة
السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد له صورة ولكن صورناه في
انفسنا ثم اوجدناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود
وعلم الاول بحسب القسم الثاني فان تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن

ثم لو كان مجرد حصول صورة نقش او كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث
تلك الصورة لكان العلم بعينه مما هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا
لقصورنا ليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة
تنبعث من قوة شوقية لتتحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والاعصاب في
الاعضاء الآلية فتتحرك بتحرك العضل والاعصاب اليد او غيرها وتتحرك بحركتهما
القلم او آلة اخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم بالمداد او غيره ثم تحصل
الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا
قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة
محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود
فانه ليس مركبا من اجسام تنبعث القوى في اطرافه فكانت القدرة والارادة
والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه
الموجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته
مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين
مختلفتين تنبعث عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد
اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين احدهما ان يكون
المنعم عليه فائدة فيما وهب منه فمن وهب شيئا هو مستغن عنه لا يوصف
بالجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه على الجود لحاجة نفسه فكل
من يجود ليمدح او ليثنى عليه او يتخلص من مذمة فهو مستفيض وليس بجواد وانما الجواد
الحقيقي الله تعالى فانه ليس ينحو به جلب مدح او ثناء او استفادة للمدح فيكون الجواد اسما





مبنيا عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب الغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته
واذا قيل خير محض فانا نريد وجوده بريا عن النقص وامكان العدم فان الشر
لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من
حيث انه وجود خير فترجع هذه الاشياء الى السلب لامكان النقص والشر وقد
يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شيء فهو خير
ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود فمعناه
هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولا واخرا واذا قيل
عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبهاء وكمال فهو
محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم من
حيث كمال نفسه في احاطته بالمعلومات او احاطتها في جمال صورته
وكمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لحصول كل كمال هو ممكن له لو
امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما
ينقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى
زواله والاول له البهاء الاكمل والجمال الاتم اذ كل كامل هو ممكن له فهو حاصل
له وهو مدرك لذلك الكمال مع الامن من امكان النقصان والزوال و الكمال
الحاصل له فوق كل كمال واحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب
به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها
باللذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد
من الابعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع

بجعل ارادته عين ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في
ان يستشنع عبارة اللذة ويستعمل غيرها والمقصود ان حالة اشرف من احوال
الملائكة واحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوال الناس ولو لم
يكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكانت حالة الحمار والخنزير اشرف
من حال الملائكة وليس لها لذة اي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة الا
في السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله
ولكن الذي للاول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول
المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص
فليس شيء بريئا عن كل شر مطلقا غير الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال
الاكمل ثم هو عاشق ومعشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول
عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته
وعقله لها وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد
فهذا طريق تفهيم مذهبهم وهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه
لا يصح على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمس
في اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم
كل مسئلة على حيالها قلت قد اجاد في اكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة
في كون الباري تعالى والحكم ووصفه باوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الا
ما ذكره من تسميته عقلا انه يدل على معنى سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص
بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه افلاطون من ان العقل غير المبدأ

الاول



الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة فيما امكانا
وعدما وشرا ليس هو عين قولهم فلنرجع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس

المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي الصفات قال ابو حامد
اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول
كما اتفقت عليه المعتزلة وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها
لغة ولكن يرجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما
يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وارادتنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا وزعموا
ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على
الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما خرج من كونها
زائدة على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس
ذاك وذاك ليس هذا فلو اقترنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذا لا تخرج هذه
الصفات بان يكون مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات
فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات
قلت الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان يكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة
مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة
والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعسر على من قال ان هاهنا
ذاتا وصفات زائدة على الذات ان يكون الذات شرطا في وجود الصفات
والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود

اى موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة اذا
وضع ان ههنا اى شيئا واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه
وغير مركب اصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة
فاما ان يكون تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره
لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته اعني من غير ان يكون له مركب وخاصة
على قول من انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما
وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول واما هل يحل
شيء مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن
وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن ان يكون الاجزاء هي فاعلة
للتركيب لان التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية
اذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها الا باشتراك مثل اسم المقول على اليد التي
هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو
كائن فاسد فضلا على ان يكون لا علة له واما هل يفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا
في واجب الوجود وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس يفضي الى ذلك لان
اذا فرضنا ان الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا يخلو اما ان يكون
لها علة او لا علة لها وانه ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له
فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع التسلسل الى وجود ضروري لا علة
له فاعلة لا الى موجود ليس له علة اصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية او مادية
الا ان يوضع ان كل ما له صورة ومادة وبالجملة كل مركب فواجب ان يكون له علة





خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود
مع ما ذكرنا ان فيه من الاختلال وهذا بيّن لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل
حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب وانما يفضي الى اول ليس بحادث
واما ان يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الامر
في امثال هذه الاشياء الى ان يتحد المفهوم فيها وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم
فالذي به العالم عالما احرى ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره فتلك
الصفة اولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ان
كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة
التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يفضي الامر فيها الى غير نهاية وكذلك
يعرض في العلم وساير الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة
مضافة او سلبية او متوهمة بانحاء مختلفة من غير ان يكون تلك الذات
متكثرة بتكثر تلك الصفات فذلك امر لا ينكر وجوده مثل كون الشيء موجودا
وواحدا او ممكنا وواجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر
عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه احد الفعلين المتقابلين
سمي مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقوله سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث
لمعقوله
هو ادراك وسبب للحركة سمي حيا اذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما
الذي يمتنع وجوده واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وخاصة ان كانت
تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس يمتنع
عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي حال اجزاء

للحد ومع المحدود وفي قوله وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله يكون بعضها شيئين
بريئا ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها
كثيرة في نفسها كما في تأخر وجودها عن الذات او تأخر وجود بعضها عن بعض لما
كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا ولما حكى ابو حامد قول الفلاسفة
قال فيقال لهم بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون كافة المسلمين
سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود
مع كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع
وليس استحالته معلوما بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسلكان الاول
قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك
ولا ذلك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الاخر في وجوده او يفتقر كل واحد
الى الاخر او يستغني واحد عن الاخر ويحتاج اليه الاخر فان فرض كل واحد
مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
كل واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود
ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير
علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره
فان قيل احدهما محتاج دون الاخر فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو
الاخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب
الوجود بسبب **قلت** اما اذا سلم الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا
هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصلا لا في ذاته

عما بها



عما بها قوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما الزمهم الفلاسفة وذلك انه
ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها والصفات
بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بغيرها ويكون
المجموع مركبا لكن الاشعرية ليس يسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا
لان برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة ابدع
عليها **قلت** ابو حامد والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام
هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا
انه لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي
الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تنبني هذه
المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات
والصفات محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره
لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية
فلم قلتم ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له
فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون
له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه قديم مع هذا
لا فاعل له فما المحيل لذلك فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس
له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا
قلنا تسمية الذات القابلية علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على
ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل

العلل والمعلولات ولم يدل على هذا القدر قطع التسلسل ممكن بواحد له صفات
قديمة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته ولكنها مستقرة في ذاته فليطرح لفظ
واجب الوجود فان التلبيس ممكن فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل
ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة
الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر
المحل ايضا الى محل لزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى محل وافتقرت العلة ايضا
الى علة قلنا صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا ان الصفة في ذاته
وليست ذاته قائمة بغيره كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل
فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل
للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة له ولا لصفته اما
القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم ان ينتفي المحل
حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن
قطع التسلسل به وما اقتضاه البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اريد
بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل
فلا نسلم ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة
لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا
قلت قوله ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة قد بينا انه
لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة
ويبنى ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك





انه يلزم عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الاها مستقلا بنفسه
ويكون هنالك اثنينية اذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف
واحدا ولما كانوا قد استعملوا في ابطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية
في الالاه منها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس اي ببطل التثنية من جهة
ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فبنوا الاصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة
لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك ان خصومهم يكرهون التثنية
وانت فقد علمت في غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه
وصنف بحسب قول القائل وان الحقيقية هي التي هي بحسب الامر في نفسه وان
المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقية فانها قد تستعمل ايضا ثم قال ولكن الخصم له
ان يقال الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف
كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود يريد انه اذا سلم لهم
هذا القسم من الاقسام التي استعملوا في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى ان يثبتوا
ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان تكون
ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب اصولهم ثم اخذ يبين
ان المحال الذي راموا ان يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم فقال
لهم ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولم استحال
ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة ولا
فاعل لها قلت هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا
في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق الاقنع في هذه في وجوب الايجاد

ولزم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من الممكن
الموجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل ما دون المبدأ الاول فهو بهذه الصفة
وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل وان
التسلسل ينقطع بالافضاء الى ما ليس ممكنا في نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك
فاذا سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده
الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان تقول
ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون
قديما فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط
من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له
علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
عن هذا التاويل ترتيب فان قالت الفلاسفة ان البرهان قد ادى الى ان
واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وضعتم ذاتا وصفات
فقد وضعتم علة قابلة ثم قال مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلية
فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلية علة من اصطلاحكم والدليل
لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف
ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان الذات
الحاصلة للصفات علة قابلة فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلة ولم يدل واجب الوجود
بحسب ما ادى اليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلة فضلا عن ان يدل على
ما ليس له ذات وصفات وانما دل على انه ليس له سبب فاعل قلت



وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ولو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس
له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكر ذلك خصومهم لان الذات التي يضعون
انما هي قابلة للصفات لا للاول اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات
وليس يضعون الصفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى ثم قال فان قيل كما يجب
قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل
يقوم فيه وافتقر المحل ايضا الى محل للزم التسلسل وافضى الامر الى موجود لا محل له
كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجاوبا لهم صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل
وقلنا ان الصفة في ذاته وليست ذاته قائمة بغيره كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له
وليست ذاتنا في محل قلت هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا على ما حكاه عن
الفلاسفة ولا على ما قاله مجاوبا لهم فكأنه قول سفسطائي وذلك ان القول في
وجوب تناهي العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسئلة المتكلم فيها
وهي هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص عن تناهي
العلل القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية
فيلزم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية اولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة
كما يلزم وجود فاعل اول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له
مادة فليست تلك المادة محدودة الا في القابلية الاولى ولا فيما دونها من العقول
لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الاول ان كانت له مادة ان
يكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك اما ان يكون هي الاولى له او ان ينتهي
الى قابلية اولى وبالجملة فيكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشترط في وجود

سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرطا
فى وجود الفاعل الاول فيلزم ضرورة ان يكون شرطا فى وجود كل الفاعلات
للمفعولات فيكون المادة ليست شرطا فى وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل
انما يفعل فى قابل بل وان يكون شرطا فى وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسما وهذا
كله لا يسلمه الاشعرية ولا المتكلمة فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات
لزم ان يكون جسما قيل لهم النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات وهى عندكم
ليست بجسم وهذا هو غاية ما تنتهى اليه الاقاويل الجدليه فى هذه المسئلة واما
الاقاويل البرهانيه ففى كتب القدماء التى كتبوا فى هذه الاشياء بخاصة فى كتب
الحكيم الاول لا ما اثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان الفى
له شى فى ذلك فان ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها
من مقدمات عامة لا خاصة اى خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا
ما الصفة فقد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات
بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة له ولا لصفاته **قلت** هذا شى
لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول الا يكون قابلا للصفة
لان القبول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن ان يقطع التسلسل بوضع فاعل
ذى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها
ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى تقوم بعلة قابلة
هى شرط فى وجودها قد تبين انه مستحيل فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط
هو من قبل علة غيره لان الشى لا يمكن ان يكون علة لمقارنته شرط وجوده كما لا يكون

علة لوجود



علة لوجود نفسه لان المشروط لا يمكن ان يكون قائما بذاته من دون اقترانه بالشرط
فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشى علة فى وجود شرط وجوده
لكن هذه كلها امور عامة وبالجملة هذه المسئله ليس يمكن ان يتصور فيها شى
يقرب من اليقين من هذه الطريقه وذلك لاشتراك الاسم الذى فى واجب الوجود
بذاته وفى الممكن من ذاته الواجب من غيره وفى سائر المقدمات التى يراد عليها
المسلك الثانى **قال** ابو حامد وهم ان العلم والقدرة فينا ليست داخلة فى
ماهية ذاتنا بل كانت عارضة واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا
داخلة فى ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان كان دايما ورب عارض
لا يفارق او يكون لازما لماهيته ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا
للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود ثم **قال**
ابو حامد رادا على هذا القول وهذا هو الاول مع تغير عبارة فنقول ان عنيتم
بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية وانها مفعولة
للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم فى علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا ليست
علة فاعلة لعلمنا وان عنيتم ان الذات محل وان الصفات لا تقوم بنفسها فى غير
محل فهذا مسلم ولم يمتنع هذا فان عبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراد
المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قايم بالذات قيام الصفات بالموصوفات
ولم يستحيل ان يكون قايما فى ذات وهو مع ذلك قديم بلا فاعل له وكل ادلتهم
تهويل بتقبيح التسمية ممكنا وجايزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر
فيقال ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن

له محل هو قايم فيه فليعبر عن هذا المعنى باى عبارة اريد فلا مشاحة فيه **قلت** هذا
نكتة من القول فى معنى واحد والعضل فى هذه القضية بين الخصوم هو فى نكتة
واحدة وهى هل يجوز ان يكون لله علة قابلية ان يكون له فاعل او لا يجوز ذلك ومن
اصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل جايز يحتاج
فى وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط للمشروط ولان المقارن
هو شرط فى وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشئ علة فى شرط وجوده ولا يمكن
ايضا ان يكون الشرط هو العلة الفاعلية لوجود المشروط فان ذاتنا ليست علة
فاعلة لوجود العلم بها ولكنها شرط فى وجود العلم فاما بها ولذلك لم يكن بد
على هذه الاصول من علة فاعلة اوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا
الحال فى كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكسر على الفلاسفة من وضعهم
السماء قديمة وهى ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذى هو الفاعل
فى الشاهد على ما يلزم من ذلك الا ان يضعوا ان ههنا برهانا يؤدى الى ربط قديم
عن رابط قديم وهو نوع اخر من الرابط غير الذى فى الكائنة الفاسدة فان هذه
كلها مواضع خفية شديدة واما وضعهم ان هذه الصفات ليست متقومة بها
الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها اكمل واشرف
من ذاتها متقومة بتلك الصفات فانا بالعلم والقدرة والارادة صرنا اشرف
من الموجودات التى ليست عالمة والذات منا التى قامت بها هذه الصفات هى
مشتركة لنا وللجمادات فكيف يكون امثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتنا
هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية **قال** ابو حامد

اكمل

هولوا



هولوا بتقبيح العبارة بوجه اخر فقالوا هذا يؤدى الى ان يكون الذات الاول محتاجا
الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق لا يحتاج الى غيره ثم **قال**
رادا عليهم هذا كلام وعظى فى غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل
حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحيوة
فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول
القايل الكامل من لا يحتاج الى كمال فان قيل فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته
ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا
الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التى بها
تتم الالهية على هذه التخيلات اللفظية **قلت** والكمال على ضربين كامل بذاته
وكامل بصفات افادته الكمال فتلك الصفات تلزم ضرورة ان يكون كاملة بذاتها
لانها ان كانت كاملة بصفات كمالية تسلسل ايضا فى تلك الصفات هل هى كاملة
بذاتها او بصفات فينتهى الامر الى كامل بذاته والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الاصول المتقدمة
اذا سلمت الى معط له صفات الكمال والا كان ناقصا واما الكامل بذاته فهو كالموجود
بذاته فما احق ان يكون الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب
ان يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات
مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما ينسب
اليه من الافعال التى توجب انها صدرت عن صفات فيه فهو على طريق
الاضافة **قال** ابو حامد مجيبا للفلاسفة وما اشنع على ان يكون البارى
تعالى فى هذا المعنى محال سوى ان كون الكمال لذاتنا بصفات كمالية فان قيل

اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج
الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب قلنا قول القايل كل مركب
يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول قديم موجود
لا علة له ولا موجد وكذلك يقال موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته
ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الاول
لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه
ان يكون العلة الاولى جسما كما سنذكره عليكم من بعد **قلت** والتركيب ليس هو
مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك اعنى صفة انفعالية زايدة على ذات
الاشياء التي قبلت التركيب والوجود هو صفة هى الذات بعينها ومن قال غير
هذا فقد اخطا وايضا المركب ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم
ان ينتهى الامر الى مركب قديم كما ينتهى الامر فى الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا
فى هذه المسئلة فى غير ما موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب
امر زايد على الوجود فلقايل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد
متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لان وجود
المعدوم هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وكذلك الامر فى الحركة والتحريك
وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زايدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا
موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والتحرك وجوده
انما هو مع القوة الحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل فى هذه المسئلة
ان المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزئيه او اجزائه التي تركب منها شرطا فى وجود

صاحبه



صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال فى المركبات من مواد وصور عند المشائين او لا يكون
واحد منها شرطا فى وجود صاحبه او يكون احدهما شرطا فى وجود الثانى والثانى ليس
شرطا فى وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وفى ذلك ان
التركيب نفسه هو شرط فى وجود الاجزاء فليس يمكن ان يكون الاجزاء هى علة
التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك امثال هذه
المركبات هى كاينة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود
واما القسم الثانى اعنى ان لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطا فى وجود صاحبه
فان امثال هذه اذا لم يكن فى طباع احدهما ان يلازم الاخر فانها ليست تتركب الا
بمركب خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به تتقوم ذاتها او تتبع
ذاتها واما ان كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى انفسهما قديمان فواجب
ان يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيده الوحدانية لانه لا يمكن ان
يوجد شىء قديم الوحدانية له بالعرض واما ان كان احدهما شرطا فى وجود الاخر
والاخر ليس شرطا فيه كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية فان الموصوف
قديما ومن شانه الا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس
يصح ان يجوز مجوز وجود مركب قديم ان سلم على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث
لانه ان وجد مركب قديم وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان اصل ما ينبنون
عليه وجوب حدوث الاعراض انه لا يكون الاجزاء التي تركب منها الجسم عندهم
الا بعد افتراق فاذا جوزوا مركبا قديما امكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق
وحركة لم يتقدمها سكون فاذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة

خارج عنها

ولم يصح لهم ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وايضا فقد قيل ان كل مركب انما
يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء
هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب
وهذا الفاعل الواحد ان كان ازليا ففعله الذي هو اعادة جميع الموجودات
التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم ازلي لا في وقت دون وقت فان الوحدات صح
الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل
محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة واما الفاعل الاول فعله متعلق بالمفعول
على الدوام والمفعول مشوب بالقوة على الدوام وعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في الاول
تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذ لا يمكن ان تبين في هذا الموضع فلنضرب
عنها اذ كان الغرض انما هو ان نبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل
هي اقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها ان يكون جدلية فان
الاقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من
سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر فلنرجع الى ما كنا فيه
قال ابو حامد وكل ما ذكرتموه في هذه المسئلة تخييلات ثم انهم لا يقدرون
على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون
ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال اتسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ومنهم من يسلم
ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اختاره ابن سينا
فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات
التي توجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم فنقول علم الاول بوجود

كل الانواع



كل الانواع والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره
فلقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تتميزوا عمن يدعي ان علم
الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل
حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم بالشيء الواحد
لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا او معدوما ولما
لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه
بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل
ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل
مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره
اذ يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الاخر فهما اذا شيئان ولا يمكن
ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا النوع
محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة
لا محالة قلت حاصل هذا القول في الالزام انه على من قال ان الاول يعقل
ذاته ويعقل غيره ان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم
منه معنيان احدهما ان يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه لغيره فهذا
لا يصح البتة والمعنى الثاني ان يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات
هو علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته اكثر من علمه بالموجودات
فان كان الانسان كسائر الاشياء انما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته
هي علم الاشياء فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان

غيرا فقد انه غير علم الاشياء وذلك بين في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا
ليست شيئا اكثر من علمه بالمصنوعات واما قوله انه لو كان علمه بنفسه هو
علمه بغيره لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له فانه يريد ان لو كان علم الانسان
بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته اعني اذا جهل الغير جهل
ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لان ماهية
الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة اخرى
فاذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد
جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا
انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الانسان
بنفسه واما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب
انتفاء هذا العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في شخص
فانه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو
**قال** ابو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته
مبدا للكل يلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته
الا مبدا فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ان ذاته مبدا للغير الا ويدخل
الغير في علمه بطريق التضمين واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك
لا يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون في نفس الذات كثرة
والجواب من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدا تحكم محض بل ينبغي
ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدا يزيد على العلم بالوجود لان المبداية



اضافة الى الذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته الى الذات ولو لم يكن
المبداية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبداية وهما شيئان متغايران
وكما يجوز ان يعلم الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم كونه معلولا لان كونه معلولا
اضافة له الى علته فكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد
قولهم انه يعلم كونه مبدا اذ فيه علم الذات والمبداية وهو الاضافة والاضافة
غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات فالدليل الذي ذكرناه هو
انه يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبداية ولا يمكن ان يتوهم
العلم بالمبداية دون العلم بالذات لان الذات واحدة **قلت** كلام الفلاسفة
مع هذا الرجل في هذه المسألة مبني على اصول لهم يجب ان يتقدم فتتكلم فيها
فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها زعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء
من هذه الالزامات كلها وذلك ان القوم يضعون ان الموجود الذي
ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك انهم يرون ان الصور انما كانت غير
عالمة لانها في مواد فاذا وجد شيء ما لا في مادة علم انه عالم وعلم ذلك بل ليس م
انهم وجدوا ان الصور المادية اذا تجردت في النفس من موادها صارت
علما وعقلا وان العقل ليس شيئا اكثر من الصور المجردة من المادة واذا كان
ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في اصل طبيعته فالتي في العقل مجردة في اصل طبيعتها ى م
احرى ان يكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء وكان
العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه
من جهة ما هو معقول ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة

ان المعقولات هي معقولات اشياء ليست في طبيعتها عقلا وانما يصيرها عقلا تجرد
العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع
الجهات فان الشي في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات
وهو عقل المعقولات ولما كان العقل ليس هو شيئا اكثر من ادراك نظام
الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق الا يستند في
عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتاخر معقوله عنها لان
كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به
وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منا مقصرا عما
تقتضيه طبايع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبايع
الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل منا مقصرا عن ادراك
طبايع الموجودات فواجب ان يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام
والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب ان يكون هذا العقل
النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون
ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات
ومتاخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات
بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا
عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا يكون م
واذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت ان معرفة الاشياء بعلم كلي هو علم
ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه بعقل ذاته





يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام والترتيب الذي في
جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تقبله القوى الفاعلة
ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تسميها الفلاسفة
الطبايع فانه يظهر ان كل موجود عنه افعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس
يمكن ان يكون ذلك بالعرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي
فينا بل من قبل عقل اعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت
هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي اوردها هذا الرجل
عليهم في هذا الموضع ولذا انزلت ان العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان
لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد
والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شي من ذلك وذلك انه بري عن الكثرة
اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك واما
العقل الذي فينا فادراكه ذات الشي غير ادراكه انه مبدا للشي وكذلك ادراكه غيره
غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي
افاده ذلك الشبه وذلك ان المعقولات التي في ذلك العقل بريه من النقص
التي لحقتها في هذا العقل منا مثال ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة
ما هو معقول لا لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما
وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة
كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شي
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحيوة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي

بجوع كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو
عقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل
عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية كاملة حكمية
وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا
عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ
الاول يعقل ذاته او يعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انه يعقل شيئا
خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيئا خارجا
عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هولاء القوم انهم
نزهوا الصفات الموجودة في الباري تعالى وفي المخلوقات عن النقايص
التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي
فيه وهو احق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على حال
فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه
الوجه الثاني قلنا ابو حامد هو ان توهم ان الكل معلوم له با
كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومات
متغايرات وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ
يقبل احد المعلومين الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين
العلم بالاخر اذ لو كان لتعذر تقدير وجود احدهما دون الاخر وليس
ثم اخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني
ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة





في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعلومات له لا تتناهى
فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه قلت تحصيل
الكلام ههنا في سوالين احدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم
الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا المعنى ما هو الذي اوقفنا
على وجوب وجوده في العقل الاول والسوال الثاني هو هل تتكثر علمه بتكثر المعلومات
فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن ان
يحيط علمه بغير المتناهي والجواب عن هذا السوال انه ليس يمتنع في العلم الاول
ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون
يعلم غيره وذاته علما مغايرا من جهة انه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم
ان العقل يستكمل بالمعقول ويعلو عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن
لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه
علة للموجود والكثرة التي نفى الفلاسفة هو ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم
زايد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلومات
الا على طريقة الجدل فنقله السوال من
الى الكثرة التي في المعلومات نفسها من افعال السفسطائيين لانه اوهم
انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي
هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم
الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد
من وجهين احدهما من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني

تعددها في انفسها في العقل منا اعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول كانت قلت
الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل منا هو واحد
من الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع
وهو بين انه اذا ان هذا العلم الازلي غير معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد
ويبقى هنالك تعدد ليس شان العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو
بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك اصدق ما قال القوم
ان للمعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك
العلم وايضا فان العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم
بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم منا اكثر كلية كان ادخل
في باب العلم بالقوة وادخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي ان
يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم
بالقوة هو علم في هيولى فلذلك يرى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون
علما بالفعل والا يكون هنالك كلية اصلا ولا كثرة متولدة من قوة مثل كثرة الانواع
المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات
عندنا منفصلة بعضها من بعض فاما ان وجد ها هنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية
وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله ما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم
واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فهو واحد وبالفعل
سبحانه ولكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو ادرك
الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص

عندنا



عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو اشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان
كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى قال
ابو حامد وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه
لا يعلم الا نفسه احترازا من لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في
اثبات العلم بالغير ولما استحيا ان يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والاخرة
وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه ويعرف نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم
فترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي
الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد
وهو عين التناقض الذي استحيا منه ساير الفلاسفة لظهور التناقض فيه في
اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب وكذا يفعل الله
عز وجل بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله
قلت الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا ان يعرف
غيره من الجهة التي بها ذلك الغير اخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف
وجودا اخس لان العلم هو المعلوم ولم ينفوا من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم
اشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه
الجهة لانها الجهة التي من قبلها وجد الغير عنه واما النظر في جواز كثرة المعلومات
في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يمر القوم من اجل هذه المسئلة
الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلناه وهو

بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع
بين القولين بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم ساير الموجودات بعلم اشرف مما يعلمها
به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه
وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه
ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا اسخيا منه ساير الفلاسفة
بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم واذا تقرر هذا انقضى بان للشيخ ما
جلبه هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في اكثر ارائهم
قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا اثبت انه يعرف نفسه على
سبيل الاضافة فالعلم بالمضافين واحد اذ من عرف الابن عرف بمعرفة واحدة
وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك
هو يعلم ذاته مبدا لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في
معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب
جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه
بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم
ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد
ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وعلمه واحد وهذا محال
ثم قال ابو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور
تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير





الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة
فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف
الى الحقيقة وهو غيرها فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات
كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازمة في تقدير وجود مضاف الى
ماهية واما العلم بالابن وكذا ساير المضافات ففيه كثرة فان العلم بذات
الابن وذات الاب فهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث
مضمن في العلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف
اولا لم يعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط في البعض وكذلك
اذا علم الاول ذاته مضافا الى ساير الاجناس والانواع بكونه مبدا لها افتقر
الى ان يعلم ذاته واحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها
والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه
عالما بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا فليس كذلك
بل يعلم كونه عالما بعلم اخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول بالتسلسل
الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا
عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حالة علمه مستغرق النفس
بمعلومه الذي هو السواد وغافل عن علمه بعلم السواد وليس ملتفتا اليه
فان التفت اليه افتقر الى علم اخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم ان هذا
ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد
فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين

ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب
فان قيل انما لا تلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما يغلب على كافة الخلق
ويستوي الافهام في اشكاله فلا يحق لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم
ولا محيص لاحد من الفرق عنه قلنا لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة
حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففي
الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس
في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشريعة تفكروا في
خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق
الرسول بدليل المعجزة المقتصرة من قضية العقل على اثبات الرسل المحترزة
عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله
تعالى المقتفية اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن
اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل وانما انكاركم عليهم نسبتهم
الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس
ودعواكم انا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم
وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعي
ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات **قلت** هذا كله
كلام طويل غايته خطبي او جدلي وتحصيل ما حكاه في نصرة الفلاسفة في
كون علم الله متحدا حجتان نتيجتها انه يظن ان في المعقولات منا احوال لا تتكثر
ذوات المعقولات بتكثرها كما يظن في الموجودات احوال لا تتكثر الذوات



بتكثرها كما يظن ان الشيء واحد وموجود وضروري او ممكن وان هذا اذا
كان موجودا فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة
الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظن من الامور الذهنية التي تلحق المعقول
في النفس وهي في شبيه بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات التي تلحقها
فيها في الاسلاب وذلك ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظن من امرها انها
الحال لا تكثر المعقولات بها ويحتج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور
المتضايفة هي من هذا الباب فهو يعاند هذه الحجة بان الاضافة في المتضايفين
علوم كثيرة وان علمنا بالابن مثلا غير علمنا بالاب وبالابن والحق ان الاضافة
صفة زائدة على المتضايفين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي
في المعقولات فهو ان يكون فيها لا اولى منها ان يكون صفة زائدة على المتضايفين
وهذا كله تشبيه العلم الانساني بالعلم الاولي وهو عين الخطا ولذلك كل
من اثر شكا في العلم الاول ورام ان يحله بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل
الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين
في النوع او في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الحجة الثانية فهي انا
نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لا صفة
زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما ما اجيب به من ان
هذا العلم هو علم ثان وانه لا يتسلسل فلا معنى له اذ معروف من امره انه يتسلسل
وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم ان
يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال

من احوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قايما
بذاته زايدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية ولعل الحجة التي اورثت الفلاسفة
المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم
واحد فهي متفاوتة بحسب اعتقاد قول القايل لا متفاوتة بحسب الامر في نفسه
وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها الا بان يصفوا ان علم البارى تعالى يشرف
هذا المعنى على المخلوق فاذا لا اجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم
المخلوق الا بالاسباب الكمية فقط وهذه كلها اقاويل جدلية والذي نعتقد عليه
ان علم الله واحد وانه ليس معلولا من المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي علله
كثيرة هو لعمري كثير واما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالكثرة
التي بها المعلولات كثيرة وعلم الاول لا شك في انه ابعد عنه الكثرة التي في علم
المخلوق كما ابعد عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من احد اصولهم
واما هذه الاقاويل التي قيلت هنا فهي كلها اقاويل جدلية واما قول ان قصده
ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال اقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة
فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد
هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعوا فيها انما
استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم وهبك اذا اخطوا في شيء فليس من
الواجب ان ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة
المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها
وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التواليف ويقول انه



لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو به فيها الى ان
اخرجها من كتاب الله تعالى افيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد
هو منها حتى فاق اهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته ان يقول
فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وصفنا انهم
يخطئون في اشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطائهم من القوانين التي علمونا
اياها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلومونا على التوقيف على خطاء ان كان
في ارائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك
كافيا في مدحهم مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية قولا يعتد به وليس
يعصم احد من الخطاء الا من عصمه الله بامر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبيا
فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل اسال الله العصمة والمغفرة
من الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفاتهم من اتباع الشرع في هذه الاشيا
هو الذي يقوله محققوا الفلاسفة لا ان قول من قال ان علم الله وصفاته لا تكيف
ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات او زايدة على الذات هو قول
المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الموفق الهادي
قال ابو حامد فان قيل هذا الاشكال انما لزم على راي ابن سينا حيث زعم ان
الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا
نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما
استنكف المتاخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل المعلولات
عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه ويعرف غيره

للاذكى

والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا من
البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا من سواها ولا شك فان العلم
شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الا
والجمال الاتم واي جمال لموجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري
في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه واي نقصان في عالم الله يزيد على
هذا فليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي نظرهم
الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم واي
فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه واي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا
مذهب يغني صورته في الافتضاح عن الاطناب والايضاح ثم يقال لهؤلاء لم تتخلص
من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته
فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين
القائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهي حماقة اذ قد يعقل وجود ذاته
في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته وينتبه لذاته فيكون شعوره
بذاته غير ذاته لا محالة فان قلتم ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرأ عليه فيكون
غيره لا محالة فنقول الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان
يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا
فبان ان كون الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع
الوهم لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور
هذا التوهم فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به قلنا

الحماقة



الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول
القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو
قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض انهما قائمان بنفسهما وفي كمية وتربيع
الى له — وتثليث انها قائمة بانفسها وكذا في كل الاعراض والطريق الذي يستحيل ان تقوم
صفات الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعين تلك الطريق نعلم
ان صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها
وانما تقوم بالذات فالحيوة تقوم بالذات فيكون حيوة بها فكذا سائر الصفات
بسلبه له — فاذا لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات بل بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه
ايضا القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها
عجزهم — بنفسها على انا سنبين بعد هذا عجز اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في

مسألة مفردة — الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره ومما يجزم على
طريقة الجدل في حال المناظرة فضلا على ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهي
افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى
الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان الكافي في سعادتهم
ان يفهموا من ذلك ما اطاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده
الاول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى بان لوجودها في الانسان
كما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا بل واضطر الى تفهيمهم
معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى او لم يروا انا خلقنا
لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك
لا يجب ان تثبت في كتب الا في الموضوعة على الطريق البرهاني وهي التي
شانها ان تقرا على ترتيب وبعد تحصيل امر يعسر على اكثر الناس النظر فيها
على النحو البرهاني لو كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس
فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم ابدان كثير من
الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هي امور مضافة فانه قد
يكون سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان اخر وهكذا الامر في الاراء
مع الانسان اعني قد يكون راي هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق
نوع اخر فمن جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل
الاشياء كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستاهله بمنزلة من جعل
الاغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل منها ما هو سم لنوع من
الانسان وغذاء لنوع اخر فمن سقى السم من هو في حقه سم فقد استحق العقوبة
وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات فقد وجب
عليه العقوبة ايضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير
الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد
بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب
والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر المعاصي او من اكبر الفساد
في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذ قد اتينا من الكلام في هذه المسألة
فلننتقل في ذلك بحسب ما بلغه فهمنا الكلام في هذا الموضع عندنا لم يتقدم



متيقنا من بالاشياء التي يحسبها الانسان قبل النظر في هذه المسألة فنقول ان
القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس
وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف
مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجواهر
والاعراض ووجدوا ان لها ماهيات بالحقيقة منها هي الاجسام واعني بالماهيات
للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل
ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض
عندهم بان وجدوا الاعراض امورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة
بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها
اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض غير زائدة
على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى
توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات
في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام
الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صار النبات نباتا
من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال
الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها
من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها
في محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار
اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها

مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء وزوال الصفة التي عنها يصدر
فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة التي يصدر عنها فعل الهواء
الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل
بكون الذات المشار اليها تنفعل من غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة
وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة
فاعتقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين
فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعلة صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا
وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما
بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل
وانفعال ورأوا ان الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها
المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة والاخر مادة وان
الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانها انما تصير معقولات
وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها اعني الذي سموه موضوعا
ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان
الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك
المعنيين فلما عرفت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم
ان في المحسوسات طبيعتين احديهما قوة والاخرى فعل نظروا اي الطبيعتين
هي المتقدمة للاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل
متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات ايضا فافضى بهم الامر

الى علة اولى



الى علة اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون فعلا محضا
وان لا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة
من جهة فلم يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل
وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل بري
من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة
القوم بجملة فان كنت من اهل الفطر المعدة لقبول العلوم وكنت من اهل
الثبات واهل الفراغ ففرضك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف
على ما في كتبهم من حق او ضده وان كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاث
ففرضك ان تفزع في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة
في الاسلام فانك ان كنت من اهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من اهل
الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم ان يعتقدوا ان هذه الذات
التي انتهوا اليها مبدا العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا ان النظام
الموجود ههنا في العالم واجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا
ان هذا العقل والعلم هو مبدا العالم الذي افاده ان يكون موجودا
وان يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور
المشهورة بحيث لا يجوز ان يفصح للجمهور به بل الكثير من الناس ولا
بحرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل
له واما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص
بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات

بل انها كان هو احق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع
المعاني التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال واما
سائر ما شنع هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور
والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله اي حال
الموجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم
ذاته ويصدر عنه الى اخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية
منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم يكن محلا للصفات لان
يكون في محل فيكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية
الموجودة بالاطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود
العالم بالموجودات بالاطلاق من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة
ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات
موجودة ومعقولة وكانت موجودة بحياتها ومعقولة بعلمه فهو علمه
كون مصادرها موجودة ومعقولة والقوم انما انفوا عنه ان يكون علمه بالموجودات
على نحو علم الانسان بها الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد
من علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم واما على مذهب
الاشعرية فليس له اصلا ماهية ولا ذات لان موجودا لا ماهية لها ولا
ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها تتميز
الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها
اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه

المجازف



المجازف فانا نقول علمه بغير ذاته عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غيره فقد جاوزتم الكثرة
وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته كلام
في غاية الركاكة والمتكلم به احق انسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الذي لزم ان
يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير
وذلك ان الانسان من جهة انه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم
ان يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات
ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان اشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل
المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو اشرف من الموجودات
وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته عقل وعلم
فليس له ذات ثم علم قائم بها قلت المجازفة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة
وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة
وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض انهما قائمان
بنفسهما وفي كمية وتربيع وتثليث انها قائمة بنفسها وكذا في كل الاعراض الى قوله وكذلك
سائر الصفات قلت الشناعة والتمويه في قول هذا الرجل فانه قد تبين ان من الصفات
ما هو احق باسم الجوهر من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار
الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس قائما
بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجب له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه
الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان ظهر من بعضها انها
تحتاج الى المحل في الموصوف المتغير لان الاصل في الاعراض ان تقوم بغيرها والاكمل

في المهيات ان تقوم بذاتها الا ما عرض هنا للاشياء الكائنة الفاسدة من كون
مهياتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو اشد شي بعدا من طبيعة الاعراض
فتشبيه العلم الذي هنالك بالاعراض التي هنا كلام في غاية السخف وهو
اشد سخفا من يجعل النفس عرض كالتثليث والتربيع وهذا كاف في تهافت
هذا القول كله وسخفه فلنسم هذا الكتاب التهافت بالاطلاق لا تهافت
الفلاسفة وما ابعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة العلم الاول
تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته
الى المحل

## المسئلة السابعة في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل

قال ابو حامد وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا
تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا ان قول القائل انه يساوي
المعلول الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر
لا محالة فليس هو مشاركة في الجنس بل هي مشاركة في لازم عام والفرق بين الجنس واللازم
في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس هو الذاتي
العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته
فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان جنسا وكونه مولودا
ومخلوقا لازم لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط
في ماهية الاشياء بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء او واردا





بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس واما
مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل ايضا
في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات
بعد تقوم الذات باجزاء ماهيتها فليس المشاركة فيه الا مشاركة في لازم عام يتبع
الذات لزومه لا في الجنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات وان حدت
باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث
انه الذي تساوي زواياه القائمتين وان كان ذلك لازما عاما لكل مثلث بل
يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرا فان معنى كونه
جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبي
وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه ايجابي وقيل
موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي
هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا
من ان يعرف انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه
الموجود لا في موضوع اي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في الموضوع ولسنا
نعني به انه موجود بالفعل حال التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس
بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى المباينة
بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فان الوجود الواجب له
طبيعة حقيقة وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا
له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا قال ابو حامد

فهم مذهبهم والكلام عليه من وجهين قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة
في هذا القول وفيه حق وفيه باطل اما قولهم ان الاول لا يجوز ان يشاركه
غيره في جنس ويفارقه في فصل فان كان اراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق
وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لان كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة
وخاصة وهذا هو الذي يوجب له الحد واما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك
اعني بتقدم وتأخر فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا او الشيء او الهوية او
الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحد وقد كان امثال هذه الحدود
مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال الجسم طبيعي آلي ومثل
ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه الحدود في
معرفة الشيء وانما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت امثال
هذه الحدود والى تصوره بخصيصه واما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود
انما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في
غير ما موضع وما قاله احد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما اتفق مذهبه
ان يكون جنسا مقولا بتواطؤ واتفق ايضا ان يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل
على لازم عام للاشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يعل
في جواب ما هو وايضا ان كان يدل على لازم للاشياء فهل يدل على ذلك اللازم
بتواطؤ او باشتراك او بنوع آخر فان كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض
مقول بتواطؤ على امور مختلفة الذوات والذي ابن سينا انه سلم هذا او هو
مستحيل لانه لا يكون من الاشياء المختلفة شيء هو متفق واحد الا من جهة





ما لتلك الاشياء المختلفة صفة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم
الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا ايضا عن طبيعة واحدة واذا
كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى
ويجمعها في ذلك اتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجد مثل هذا الوجود
بينها اول هو العلة في ساير ما بعد بينا في ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا
حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقدم
منها وهي النار هي السبب في وجود ساير الاشياء الحارة وكذلك الامر في الجوهر
وفي العقل وفي المبدأ او في ما اشبه ذلك من الاسماء والتي يطابق ما يحتوي
عليه العلم الالهي هي من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد
في الاعراض وما قاله في اسم الجوهر هو شيء لا معنى بل الموجود هو جنس الجواهر
المأخوذ في حده على نحو ما توجد اجناس هذه الاشياء في حدودها وقد بين ذلك
ابو نصر في كتابه في البرهان والامر عند القوم اشهر من هذا واما غلط ابن
سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي
يدل على الصادق يدل على عرض وليس يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات
الثواني اعني المنطقية ظن انه حيث ما استعمله المترجمون انما يدل على هذا
المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد بها المترجمون ان يدل به على ما يدل
عليها اسم الذات والشيء وقد بين ذلك ابو نصر في كتاب الحروف
وعرفنا ان اسباب الغلط الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود هو شكل المشتق
والمشتق يدل على عرض بل هو في اصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا

في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض
والى القوة والفعل اعني لفظا هو مثال اول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا على
ان يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات
فهو اسم صناعي لا لغوي وبعضهم راى لموضع الاشكال الواقع في ذلك ان
عبر عن المعنى الذي يصدق في لسان اليونانيين الكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير
الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه راى ان هذا
اقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية
لكنه ايضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك
عدل الفريق الاخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق
هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا
يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة وهو في البسيط
والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا
هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر ومنه عرض لزم ان يفهم
من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه به المترجمون وهو الدلالة المقولة
بتقديم وتاخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود
لزم ان يفهم منه ما يفهم من الصادق وكذلك اذا بحثنا عن المسئلة المشهورة
عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد او اكثر من واحد وهي
التي تكلم فيها ارسطو مع برمنيدس وماليسس من القدماء في الاولى
من السماع الطبيعي فليس ينبغي ان يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان





الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا
في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولا مانع من تقريب قولهم
اخذا في الرد عليهم فنقال **قال** ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من
وجهين مطالبة وابطال اما المطالبة فان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم
استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي التشبيه اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان
يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشاركه وفيه ما يباين فهو مركب والمركب
محال **قلت** قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول
بتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بتشكيك فاذا انزل مع الاله في مرتبة الاولية
في الالهية باسم مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فينبغي ان يفترقا بفصل فيكون
كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم
اصلا اشتراكا في الجنس وان كان معنى لا بتقديم وتاخير لزم ان يكون المتقدم
علة للمتاخر ثم **قال** ابو حامد مناقضا لهم فنقول هذا النوع من التركيب
من اين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو
ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح للواحد من الاجزاء
او الجملة وجود دون الاخر فهو الواجب الوجود وما عداه ليس بواجب وان كان
لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الاجزاء فالكل معلول
محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا ان ذلك ليس بمحال في تسلسل العلل
والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظائم التي اخترعوها
في لزوم اتصاف واجب الوجود فلم يدل عليه دليل فان كان واجب الوجود

ما وصفناه وهو انه لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا
على اثبات واجب الوجود وانما الدليل على قطع تسلسل العلل فقط وهذا
امر قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع الممكن فان انقسام
الشيء الى الجنس والفصل ليس هو كانقسام الموصوف الى ذات وصفة
فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من
كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان
فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني
عن الحيوانية كقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم
اليها شيء آخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن اي وجه
يستحيل ان ينقطع تسلسل المعلولات على علتين احدهما علة السموات
والاخرى علة العناصر او احدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها
ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كمباينة الحمرة والحرارة في محل واحد
فانهما متباينان بالمعنى من غير ان نفرض في الحمرة تركيب جنسي وفصلي بحيث
يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة كما لا يقدح في وحدة الذات
فمن اي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين
صانعين    اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه
التركيب الذي يكون عن الشيء الذي هو بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل
لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس توجد بالفعل في وقت من الاوقات
خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من

هيولى



هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفعل من شروط وجود المعنى
من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريا من الفعل فمقارنة كل واحد منهما صاحبه
بجهة ما شرط في وجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن ان يكون علة لشرط وجوده
فله ضرورة علة هي التي افادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه عندهم وا
ايضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فبالعرض في المقبول
ما كان فعلا وان كان قوة فبالعرض ولذلك ليس يتميز المقبول من القابل
الا من جهة ان احدهما بالقوة شيء آخر وهو بالفعل الشيء المقبول وكلما هو
بالقوة شيئا آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر ويخلع الشيء الذي
بالفعل ولذلك ان الذي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما فاعل
بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان القبول انما يوجد اولا للجسم
اولا هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح
ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة ما لا ينقسم واما فاعل ليس بجسم فقد قام
عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ان تشككوا في
امر العقل الذي بالقوة فانه اذا كان المركب من صفة وموصوف ليس يزيد
على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف
وصفة زائدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك
الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة ان يكون دائما
وان يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية من تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع
عنها ان يكون قابلة محسوسة وكيف يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فبعد

وجود

الصفة والموصوف كلاهما عقل فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل
والمعقول فيه لم يكن من امرهما انهما معنى واحد اذ كان الكثرة فيهما بالعرض
اعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات
ليس شيئا اكثر من وضعهم جسما قديما واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون
لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه معنى محسوسا
فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين
للمادة والجسم لزم ان يكون عاقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط
الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود
وانه اذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما الزموه من
الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح لانه اذا وضع موجود ليس
له علة وجب ان يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود
واجب الوجود بنفسه وجب الا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى ان ينقسم
الى شيئين علة ومعلول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفة وموصوف
يقتضي ان يكون له علة فاعلة فلا يكون علة اولى ولا واجب الوجود وهو
ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف
فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا ولا اطالة فيه واما ما لم
من ان الاول تعالى ان لم يستحيل في حقه ان يكون مركبا من موصوف
وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على اي جهة يستحيل وعلى اي جهة
لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد واما قولهم ان برهانهم على

نفي



نفي الاثنينية ليس بمانع ان يكون ههنا الهان احدهما هو علة السماء والآخر
هو علة الارض او احدهما علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام
ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي توجد بين
الحمرة والحرارة فانهما توجد في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا افرض اجزاء
الموجودات وابتداعه لطبيعة واحدة وذات واحدة لا لطبايع مختلفة لزم ضرورة
متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان
يكونا مشتركين في وصف متباينين في وصف والذي به يتباينان لا يخلو
ان يكون من نوع تباين الاشخاص او من نوع تباين الانواع فان كان من نوع
تباين الانواع فيلي عليهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع
لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما اضداد واما ما بين الاضداد
وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف
ما اتفق عليه واما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها اشرف من بعض فانها
مقولة عليهما بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى اشرف من الثانية والثانية
معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة
التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الصنفين
يرجع الى وضع علة اولى اعني من يضع ان الاول يفعل بوسايط علل كثيرة او
يضع ان الاول علة بنفسه لجميع الاشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز
عند الفلاسفة لانه من المعلوم بنفسه ان العالم قامت من علل ومعلولات
فان البحث عن هذه العلل هو الذي افضى بنا الى علة اولى لجميعها ولو كانت

هذه المبادي المختلفة بعضها مطلقا من بعض اعني ليس بعضها عللا لبعض لما كان
من العالم شيئا واحدا ومرتبطا وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا [illegible] او جاحد فان قيل انما يستحيل هذا من حيث
ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد
لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل
ما لا شرط له في وجوب الوجود فوجوب الوجود مستغن عنه ويتم وجوب الوجود
بغيره قلنا هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس
في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانا لا نسلم ان الدليل يدل على
واجب الوجود ان لم يكن المراد موجودا لا فاعل له قديما وان كان المراد هذا
فليترك لفظ واجب الوجود وليبين ان موجودا لا علة له ولا فاعل له يستحيل فيه
التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قوله ان ذلك هل هو شرط في
ان لا يكون له علة فهو هوس لان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل كونه لا علة له
حتى يطلب شرطه وهو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون
لونا فان كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا فيقال اما في حقيقته فلا يشترط واحد
منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدهما لا
بعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل وكذلك من يثبت علتين ويقطع
التسلسل بهما يقول تتباينان بفصل واحد الفصل شرط الوجود لا محالة ولكن
لا على التعيين قلت حاصل ما حكاه في الاحتجاج من الفلاسفة انهم يقولون
لا يجوز ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنينية في واجب الوجود هو شرطا في وجوب

الحمرة

الوجود



الوجود ان يكون فصلا للشيء شرطا في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به
يفترقان شرطا في وجوب الوجود فتحقق كل واحد منهما فلا يفترقان وان في وجوب
الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون
والبياض شرطا في اللونية لم يفترقان في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان
ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما
اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود الكلام غير صحيح فان الانواع
شرط في وجود الجنس فكل واحد منها شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين
لانه لو كان ذلك كذلك لم يجتمعا في وجود اللون فهو يعاند هذا القول بعناد بين
احدها ان هذا انما هو من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع
وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود امرا سلبيا وهو انه لا علة له
سلب غير صلة فكيف يشتغل في نوع لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو ان يكون
ما به يفترق ما لا علة له عما لا علة له شرطا في كونه لا علة له او لا يكون شرطا فان كان
شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة
له وكان ما لا علة له واحد ووجه فساد هذا القول فيما نحن هو ان ما لا علة له
نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة
فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي
تستعمل في غير الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط وهي التي اقتضت لها
ذلك السلب كالها اسباب وشروط هي التي اقتضت لها الاوصاف الايجابية فلا
فرق في هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود

هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود او لا علة له
ما هو سوى هو من المتكلم عنى هذا القول لا من خصوصه واما المعاندة الثانية
فتحقيقها ان قولهم لا يخ ان يكون الفصل الذي به يتباين واجب الوجود شرطا او ليس
بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود
فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم فهو
مثل قول القائل اللون ان وجد منه اكثر من واحد فلا يخ ان يكون ما ينفصل به
لون عن لون شرطا في وجود اللون او لا يكون فان كان شرطا في وجود اللون
فلم ينفصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة
وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون
آخر وهذا كذب ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا ما فقال فان قيل
هذا يجري في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زايدا على الماهية ولا يجري
في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ثم ماهية يضاف الوجود
اليها فكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترطان في اللونية في كونها لونية
انما يشترطان في وجودها وفي كونها الحاصل بعلة فكذلك ينبغي لا يشترط في
الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف
الى اللونية قلت لا نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة
التي بعد هذه وقولهم انه موجود بلا ماهية خارج عن المعقول ويرجع حاصل
الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك
على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس

بطل



بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت مرتب من بيت العنكبوت قلت
جوابه عن الفلاسفة على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية واما
عند من هو بان الوجود في كل شيء هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بني
على هذا والفرق الذي اتى به ليس يلزم عنه الا الانفصال عما الزموا من امر اللونية
والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس
هي علة للجنس سواء انزلت للجنس وجودا غير ماهيته او ماهيته نفس وجوده لانه
ان كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم الا يكون
الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لعرض من اعراضه
وذلك عرض مستحيل ولذلك الحق هو انا اذا قسمنا اللون لفصوله فعلنا
الوجود للون بما هو لون فانا نكون بالفصل اما لانه ابيض او اسود او غير ذلك
من الالوان فلم نقسم عرضا للون وانما قسمنا جوهر اللون فالقول بان الوجود
عرض في الموجود باطل بهذا المعنى ولا اعتراض وجوابه هو عن الاعتراض كلام
ساقط انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا
ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمتى ابطلنا الاخير الذي هو اساس
الاساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان بينا نفهم نفي التثنية بالعدد
في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بتواطؤ امر بين بنفسه فانه متى ازلنا
التشبيه والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول في
هذا ان الطبيعة المسماة بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها
انه لا يخ ان يكون واحدة بالعدد او كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يخ ان يكون كثيرة

بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطؤ او واحدة بالنسبة او يكون واحدة بالاسم فقط فان كانت
مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورة وتشخص وان كانت
مختلفة الصور واحدة بالجنس عليهما بتواطؤ فهي مركبة ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول
بالنسبة الى شيء واحد فلا يمتنع من ذلك مانع وبعضها علة لبعض وتنتهي الى الاول فيها
واما ٣ وهذه هي حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة ان كانت انما تشترك في الاسم
ى ٣ فليس مانع يمنع من ان يوجد منها اكثر من واحد فان هذه حال الاسباب الاول الاربعة
اعني الفاعل الاول والصورة الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة الاخيرة فلذلك ليس
يحصل من هذا النحو من الفحص شيء محصل ولا يفضي الى المبدأ الاول كما ظن ابن سينا الا انه
واحد ولا بد **المسئلة الثانية** الالزام وهو انا نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية
مقل سه جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم مجرد كما ان سائر العقول التي هي
عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلولاته [illegible] الاول هو — المبادي للوجود المسماة الملائكة عندهم التي هي معلولات الاول فان الموجود الاول
ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد عقل
مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية المجردة الذات من اللوازم بل هي
المهية وهذه المهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها بشيء اخر فقد عقلتم
الاثنينية من غير مباينة فان باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية المشترك
فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من
حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه
الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات
انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول

يشاركها



يشاركها جميعها في العقلية فهم بين نقض القاعدة والمصير الى ان العقلية ليست
مقومة للذات وكلاهما محال عندهم **قلت** اما انت ان كنت فهمت ما قلناه
تبين هذا من ان ههنا اشياء يعمها اسم واحد لا كعموم الاشياء المتواطئة ولا كعموم الاشياء
المشتركة بل كعموم الاسماء المنسوبة الى شيء واحد المشككة وان خاصة هذه الاشياء
ان ترتقي الى اول في ذلك الجنس هو العلة الاولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى سائر الاشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول
على الجوهر وعلى سائر الاعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الموضع وعلى سائر
الحركات فلست تحتاج الى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول وفي ذلك ان اسم
العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير وان فيها عقلا اول هو
العلة في سائرها وكذلك الامر في الجوهر والدليل على ان ليس لها طبيعة واحدة مشتركة
ان بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن ان يكون
طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس الا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة
هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الاشياء المشتركة في الجنس ليس فيها اول هو
العلة في سائرها بل هي كلها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والاشياء المشتركة
في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير ضرورة ان يكون فيها اول بسيط وهذا
الاول ليس يمكن ان يتصور فيه اثنينية لانه متى فرض له ثان وجب ان يكون في مرتبة
من الوجود وفي طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما فيه كان فيها اشتراك الجنس
الحقيقي فيجب ان يفترقا بفصول زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس
وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال

في الوجود يجب ان يكون واحدة لانه ان لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود
لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس للخط الى احد من طرف
واحد نهايتان كذلك الاشياء الممتنع في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها الممتنع
نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين
الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطي وبين الطبايع التي لا اشتراك لها الا في اللفظ فقط
اي غرض بعيد لزمه هذا الامر من **المسلك الثامنة** في ابطال قولهم ان الاول
موجود بسيط بلا ماهية والكلام عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فيقال
بم عرفتم ذلك ابضرورة العقل او بنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق
النظر فان قيل لانه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما
لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا
رجوع الى التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية
وتلك الحقيقة موجودة اي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها
وان احب ان يسمي تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسماء بعد ان يعرف انه لا فاعل
للوجود غيره بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فليس كذلك فان عنوا امرا
فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة
وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية فان قيل فتكون الماهية سببا
للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا قلنا الماهية في الاشياء
الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له فان عنوا
وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل

فاذا



فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان
على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم يلزم
ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذي قد وضعوه وليس كذلك كما سبق
وعلى الجملة دليلهم على هذا يرجع الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه
اغمض واضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير
ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة متكثرة اذ فيه ماهية ووجود
وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله
حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة **قلت** لم ينقل ابو حامد مذهب ابن سينا
على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشيء يدل على
صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده ان يكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات
لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان
كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة ولما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب ان
يكون وجوده عين ذاته ولذلك ما الزمه به ابو حامد بان شبه الوجود بلازم من
لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشيء هي علة لازمه وليس يمكن ان يكون الشيء علة
وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضع ماهيته هي انيته هو وضع لماهيته
كما قال بل انما هو ايجاب الماهية ولا انية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود
وكان الذي يعطي وجود الاشياء في الاشياء الممكنة هو الفاعل يجب ان يكون
ما لا فاعل له اما ان يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما ان يكون وجوده هو ماهيته
لكن هذا كله مبناه على غلط وهو ان الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك ان

الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بمهية الشيء هو الذي يدل على الصادق
ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء موجود اما في ما له سبب يقتضي وجوده فقد [illegible]
[illegible] قولنا هل الشيء له سبب ام ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في اول المقالة
الثانية من كتاب البرهان واما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم
من اللوازم يقتضي وجوده واما اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو
جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتاخير واي ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة
وما ليس له علة فلا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل
على معنى زائد على الذات فانه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة
كالحال في الكلي فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدا الاول فاثبتوه موجودا
بسيطا واما الحكماء من الاسلام المتاخرين فانهم زعموا انهم نظروا الى طبيعة الموجود
بما هو موجود ال بهم الامر الى موجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التي يمكن
عندي ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو ان الموجودات الممكنة
الوجود لجوهرها اخرج خروجها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو
بالفعل اعني فاعلا يخرجها كما يخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو ايضا من طبيعة
الممكن وجب ان له مخرج فان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا اعني الممكن في جوهره
وجب ان يكون هاهنا مخرج واجبا في جوهره غير ممكن وذلك يتحفظ هنا في
دايما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية
على ما يظن من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة ان يكون الموجب لها
اعني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظن من امرها انها



المارة فيها الى غير نهاية اعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجب وقت ليس فيه
تحرك اصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث
بالوجود الازلي من غير ان يلحق الاول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة قديمة
ومن جهة حادثة والمحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود
بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة
امكن ان يوجب المحدث في جوهره والفاسد من الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة
والبعد تارة كما نرى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية
ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة الكائنة وجب ضرورة ان
ينتهي الامر الى الواجب الوجود بالاطلاق اي ليس فيه اصلا امكان لا في الجوهر ولا في المكان
ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة لانه ان كان
مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النحو من البيان كاف عندي
في هذه الطريق وهو حق فاما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن
الوجود يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته
فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون
لازما عن واجب الوجود من ذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو
ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى الواجب وانما كانت هذه الزيادة عندي
فضلا وخطأ لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يمكن في جهة
شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة
لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا وان الممكن نقيض الواجب

وانما الذى يمكن ان يوجب شئ واجب من جهة طبيعة ما من جهة طبيعة اخرى ممكن مثل
ما يظن الامر عليه فى الجرم السماوى او فيما فوق الجرم السماوى اعنى انه واجب فى الجوهر
ممكن فى الحركة وفى الاين وانما الذى قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد فى السماء انها
فى جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا فى غير ما موضع ان هذا غير صحيح
والبرهان الذى استعمله ابن سينا فى واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين
به هذا التعيين كان من طبيعة الاقاويل العامة الجدلية ومتى فصل كان من طبيعة
الاقاويل البرهانية وينبغى ان يعلم ان الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم
هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى
يسميها الاشعرية صفات نفسانية ويسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما
يكون من شئ اخر وفى زمان ويدل على ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان
السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان
واما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع
لبعده عن افهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور واما الذى
تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شئ فهو الذى يخالفهم فيه
الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم اولم يقل فما قالوه اذا تاملته بالحقيقة
ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذى يظهر من الشريعة هو
النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ولذلك جاء فى الحديث لا يزال الناس
يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال صلى الله عليه وسلم اذا وجد
احدكم ذلك فذلك محض الايمان وفى بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك احدكم

فليقرأ



فليقرأ قل هو الله احد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسواس
ولذلك قال هذا محض الايمان **المسئلة الثانية** هو ان يقول وجود بلا ماهية ولا
حقيقة معينة غير معقول كما لا يعقل عدم مرسل الا بالاضافة الى موجود يقدر
عدمه فلا يعقل وجود مرسل الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين
ذاتا واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى المهية
نفى الحقيقة واذا انتفت حقيقة الوجود لم يعقل الموجود فكانهم قالوا موجود
ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون فى
المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول فى كونه لا حقيقة ولا مهية له
ويباينه فى ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا فى المعلولات وهل له
سبب الا انه غير معقول فى نفسه وما لا يعقل فى نفسه فبان تنفى علته لا يصير
معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهى الى هذا
الحد غاية الاظلام فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفى المجرد
فان نفى المهية نفى الحقيقة ولا يبقى مع الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا
اذا لم يضف الى مهية فان قيل حقيقته انه واجب وهو المهية قلنا ولا
معنى للواجب الا نفى العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفى العلة عن
الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها
ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود
فقد جاءت الكثرة فان لم يزد فكيف يكون هو المهية والوجود ليس بمهية فكذلك
ما لا يزيد عليه **قلت** هذا الفصل كله مغلط سفسطائى فان القوم لم يضعوا

للاول وجود بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقد ان الوجود في المركب صفة
زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقد فيما هو بسيط
لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود
لا انه لا ماهية له اصلا كما ساهو كلامه عليه في صعانتم ولما وضع انهم يرفعون الماهية
وهو كذب اخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات
موجود لا حقيقة له يشاركه الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا
لا ماهية له بالاطلاق وانما وضعوا لا ماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا في
الموضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل ما تركب
على هذا الكلام سفسطاني وذلك ان المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه او بايجابه
فهذا الرجل في امثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة او الجهل
وهو اقرب الى الشرارة منه الى الجهل او يقول ان هذا للضرورة داعية الى
ذلك واما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل
قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة اصلا
لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه واما قوله ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت
الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه
فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهو بمنزلة قولنا فيه انه ضروري
وازلي وكذلك الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن امرا زائدا على الذات
واما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يعسر ان يقال
كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا ان يقال كما يقول العلم في البسيط هو نفس العالم



واما ان فهم من الوجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم
من الوجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الوجود في البسيط هو نفس
الماهية **المسئلة** في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم قال ابو حامد فنقول هذا
انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر
الى محدث فاما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو من الحوادث
فما المانع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل ان
الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى اجزاء بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية
والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في
انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها قلنا وقد
ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه
الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له
لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية
بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود فما هو الاساس
الاخير فقد استاصلناه وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس فلا يكون
فاعلا وان كانت له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا قلنا نفسنا ليس علة
لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان
بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة فان قيل كيف اتفق
اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا
سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه

اذ لم يزل كل واحد موجوداً لم يبعد ان يكون صانعاً **قلت** اما من لا دليل له على ان
الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما اوهى دليله في
من طبيعة المدلول لما تقدم من ان بيانا تهم التي بنوا عليها ان كل جسم محدث بيانات
مختلفة وما اجرى من جعله مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية ان يجوز وجود جسم
قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا فلا يصح برهانهم
على ان كل جسم محدث لانهم انما بنوا ذلك على حدوث الاعراض والفلاسفة اما من
ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من وجود قديم
بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان نقلنا اقاويلهم في هذا الموضع
صارت جدلية فلنستبين في مواضعها واما قوله في الاعتراض على هذا فقد
ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه
لبعض كان كل معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم
على ان واجب الوجود بذاته لا يكون جسما لان معنى واجب الوجود بذاته لا علة له
فاعلية فمن اين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة لا سيما اذا وضع جسما بسيطا
غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي معاندة صحيحة
لا ينفصل عنها الا باقاويل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لابي حامد على الفلاسفة
وللفلاسفة عليه او على ابن سينا كلها اقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم
الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الفلاسفة
القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وضعنا هو قديما
من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من اجل غيرها



**قلت** قد يلزم ان يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان يكون الصفات قديمة
من قبل علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطا في وجود القديم هو العلة المنفعل
ان الذات العالية بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم ان يضعوا اشياء
قديمة بذاتها واشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي
انكروه على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره اي بالاله وهم يقولون
ان القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض واما قوله ان انا لنا موجودا لا موجد
له هو مثل انا لنا مركبا لا مركب له وانا لنا موجودا واحدا بهذه الصفة او كثيرين
مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا فهو
مركب فيفضي الامر الى مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت معلولة فانه يفضي الامر
الى علة غير معلولة ولا ايضا اذا ادى البرهان الى موجود لا موجب له امكن ان
يبرهن من هذا انه واحد واما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وان ذلك
موجب لاثبات التركيب فالاول غير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول
وانما ينفون ان يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كله كلام
جدلي مماري وقد تقدم من قولنا الاقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب
على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي ان الممكن يؤدي الى موجود
ضروري وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود هو من جهة
ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية ومن اقنع
ما يقال على اصولهم ان كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة
الغير متناهية للحركة من موجود ليس بجسم **قال** ابو حامد مجيبا من الاعتراض الذي

اوجب ان لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن
فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل
الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس
والاشياء لا تناسب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية
تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا
برهان يدل عليه الا انه لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة
لا تدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا اصله
ولم نشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على الاستحالة منه وكذا في نفس الجسم
الاقصى او ما قالوه **قلت** اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم
من الخلق التكوين كان الامر الصادق بالضد وذلك انه لا يتكون جسم فيما نشاهد الا
عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو يكون
الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم وانما تتكون الاجسام المشار اليها
الا من اجسام مشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك بان ينتقل الجسم من اسم
الى اسم ومن حد الى حد فيتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان ينتقل من جسم الماء
الصفة التي باقترانها انتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها وذلك يكون
ضرورة من جسم فاعل اما مشارك للمتكون بالنوع واما بالجنس المقول بتواطؤ
وبتقديم وتأخير وهل تنتقل الجسمية المخصوصة بالماء الى الجسمية المخصوصة بالنار
فيه نظر واما قوله فلا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس
فهو قول بني على اراء الفلاسفة على راي من يرى ان المعطي لصور الاجسام التي ليست متنفسة

والنفوس



والنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطي
ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا ووضع ان السماء جسم متنفس لم
يمكن فيها ان تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان
النفس التي في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم وما فعل بواسطة الجسم فليس توجد عنه
لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جوهرية لا نفسا
ولا غيرها وهو شبيه بقول افلاطون في الصور المجردة من المادة التي يقول بها هذا
هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحجتهم ان الجسم انما يفعل في حرارة
او برودة او رطوبة او يبوسة وهذه هي افعال الاجسام السماوية عندهم فقط واما
الذي يفعل الصور الجوهرية وخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق وهو الذي يسمونه
واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور
في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام
الحية فهي تفعل اجساما حية على ما نشاهد كالحيوان الذي يولد بعضها بعضا واما
بالجنس فالمتولدة عن ذكر ولا انثى فالاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة نفسا
حية وهؤلاء لا حاجة بهم الى المشاهدة لكن ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض ابو حامد
عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تتهيأ بها ان توجد
الاجسام وغير الاجسام منها ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام
نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة وما اعرف من سلم لابي حامد
ان المشاهدة ممنوعة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وانت ينبغي
ان تفهم انه متى جردت اقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت اقاويل جدلية

ولا بد ان كانت مشهورة او منكرة عنده ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان
الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير برهانية اذا اعتبرت بحسب الصناعة
التي فيها النظر فما كان منها مأخوذا في حد الجنس او الجنس داخلا في حده كان قولا
برهانيا وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد
طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات
الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تمييز تلك الجهة في
قول قول من الاقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بان يحضر ابدا نصب العين
فمتى وقع في النفس ان القول جوهري لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صح
القول واما متى لم تحفظ هذه المناسبة بين هذين الناظر او خطرت خطورا ضعيفا
فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب
في حق العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والضوء
وبخاصة في الامور المادية عند قوم عسر انفصال ما بالذات فيها مما بالعرض
ولذلك ما نرى ان ما فعل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب
وفي سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها
مغير لطبيعة ما كان من الحق في اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم
فالذي صنع من هذا الشر عليها اغلب من الخير في حق الحق ولذلك علم الله ما كنت
انقل في هذه الاشياء قولا من اقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر
اللاحق للحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان قال
ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس او ما قدر من الاجسام

انه ص

فهو متقدر



فهو متقدر بمقدار فقد يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك
المقدار الجائز الى مخصص فلا يكون اولا قلنا بم تنكرون على من يقول ان ذلك
الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون غاية لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر
لم يجز كما انكم قلتم ان المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسائر
المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية لكن تعين بعض المقادير
لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع له ولم يجز خلافه فكذلك
اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى
عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادة مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا
المقدار دون غيره كما الزموه على المتكلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة
وقد قلبنا ذلك عليهم في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين
فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تمييز الشيء عن مثله والى وقوعه بعلة فتجويزه
بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم
اختص بهذا المقدار وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصه بهذا المقدار ان
عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل هذا
اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى
علة وهذا ما لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الذي وقع ان كان مثل الذي
لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم وهم ينكرون
الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما اتفقت
العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما اوردناه عليهم من توجيه

السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة
الفلك وتبين منه ان من لم يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل
على ان الاول ليس بجسم اصلا **قلت** ما اغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع
فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع ليس بجسم
اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب باصل لا يعتقدونه وانما
يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود دون سائر
المقادير التي كان يمكن ان يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة والمخصص يكون
قديما فكأن هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى او غلط فان التخصيص الذي
لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص
الذي تريده الاشعرية انما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده من غير
ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء اضطرت الى تخصيص احد المتقابلين
والفلاسفة في هذا الموضع انما ارادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع
وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات
ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من احد امرين اما ان يكون ذلك
اضطراريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل
فانه لو كان عندهم في المخلوقات كمية او كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا
الصانع الخالق الاول في ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصانع المخلوقين الا على
جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب اشد من ان يقال ومن نظر الى مصنوع ما
في كميته وكيفيته لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون



سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه فيقال لانه اراد ذلك لا لحكمة
وعلة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من
اجله اعني من اجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل
من اجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع
مقدر بكمية محدودة وان كان لها عرض في بعض المصنوعات وبكيفية محدودة
ولو كان اي مصنوع اتفق يفعل اي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة اصلا في مصنوع
من المصنوعات ولا كانت ههنا صناعة اصلا ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها
راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا او تقول ان الحكمة انما هي في صنع
المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد
ان كل ما في العالم فهو لحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية
انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة
فههنا ضرورة حكيم واحد وهو الذي اقتضت له وجوده السموات والارضون
ومن فيها فانه ما من احد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه فالقوم
من حيث ارادوا ان ينزهوا الخالق الاول ابطلوا الحكمة في حقه وسلبوه افضل
صفاته **المسألة العاشرة** في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم
صانعا وعلة وان القول بالدهر لازم لهم **قال** ابو حامد فنقول ان
من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم
انه افتقر الى صانع وعلة واما انتم فالذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان
العالم قديم لا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم

ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي
قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة انما
تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية
والحيوانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية
قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه
بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك فلا علة اعني للاجسام فما معنى قولهم ان هذه
الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة **قلت** الفلاسفة تقول ان من قال ان
كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود اي من العدم فقد صنع
معنى من الحدوث لم يشاهد قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حكم عليهم
من الاعتراضات في هذا الفصل حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب
عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا
او قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو
ما هي عليه في الجسم المحدث الا ان الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم
كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما اراد ارسطو ان يبين ان كون الارض مستديرة
بطباعها انها محدثة ليتصور العقل منها العدم ثم ينقلها الى الازلية وذلك
في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما انتهى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة اهل
محاورتهم ومعاندة لاحتجاجهم فقال فان قيل كل ما لا علة له فهو واجب الوجود
وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود
قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل



الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرية في اول الامر اذ يقولون لا علة للاجسام
واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى ان تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها
سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تامل ما ذكرناه
علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح
به فريق فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء **قلت** كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف
فيما تقدم من الاقاويل المتقدمة فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك واما الدهرية
فالحق هو الذي اعتمدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي
وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك واما
الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب
المعقولة فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للموجود المحسوس
وهو معنى قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية
واما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا
لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد
ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو
انسان **قال** ابو حامد معاندا للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل
على ان الجسم لا يكون واجب الوجود انه ان كان واجب الوجود لم يكن له علة لا خارجة
عنه ولا داخلة فيه وان كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن
مفتقر الى واجب الوجود قلنا لا نفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل
تلبيساتهم في هاتين اللفظتين فلنعد الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها

لكنهم يقولون ان هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة
لها فاسئلك واذا عني بالامكان والوجوب هذا فيقول انه واجب وليس ممكنا
وقولهم الجسم ليس يمكن ان يكون واجبا فكلام لا اصل له قلت فقد تقدم من
قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من الممكن الى جهة ما له
علة لم يكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها فان للخصم ان يقول ليس كما
ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن
الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود
فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من
طبيعة الممكن تسلسل الامر فينقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسال في تلك العلة
الضرورية اذا جوز ايضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان
وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الامر
الى علة ضرورية ليس لها علة وانما اراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة
راي الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجسم السماوي عند جميع الفلاسفة
هو ضروري بغيره واما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته
ففيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلة اذا سلك فيها هذا المسلك
فاما مسلكه فهو مختل ضرورة لانه لم يقسم الموجود اولا الى الممكن الحقيقي والضروري
وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة
في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له اجزاء هي علته فان
قيل لا ننكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون

سابقة



سابقة في الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك فان الجملة تقومت بالاجزاء وباجتماعها
ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنكم رد هذا
الا بما ذكرتموه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه عليكم ولا سبيل
لكم سواه فبان ان من لم يعتقد حدوث الاجسام فلا اصل لاعتقاده في الصانع
اصلا قلت هذا القول لازم لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب
الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم يسلكها القدماء
وانما اول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريق القدماء
وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدا الكل من امور
متاخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضي اليه فيما زعم ابتداء الى اثبات مبدا
بالصفة التي اثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود ولو افضت
لكان ما قال صحيحا لكنها ليست تفضي وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع
موجودا فغايته ما ينتفي عنه ان يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة ان يكون له
حد فاذا وضع موجود مركب من اجزاء قديمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض
كالحال في العالم واجزائه صدق على العالم او على اجزائه انه واجب الوجود هذا كله اذا
سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي
سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضي بالطبع اليها
الا على النحو الذي قلنا ولكن ما يلزم بحسب هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من
يضع ان ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين
لان من يضع مركبا قديما من اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل وحدة

في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه اعني بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار
العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون ههنا قوة روحانية سارية
في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق
بينهما ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط الذي بين اجزاء
العالم الحيوان ههنا كاين فاسد بالشخص غير كاين ولا فاسد بالنوع من قبل الرابط
القديم من قبل انه لم يمكن فيه ان يكون غير كاين ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم
فتدارك الخالق تعالى هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه
غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا
من اصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تاولوا على ابن سينا هذا الراي
وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب
الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة
مشرقية لانها مذهب اهل المشرق فانهم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام
السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في اثبات
المبدا الاول من طريق الحركة ونحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة وبينا
الجهة التي منها يقع اليقين بها وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على
طريقة الاسكندر في ذلك اعني التي اختارها في كتابه الملقب بالمبادي وذلك
انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة اخرى لكنها ماخوذة من المبادي التي
بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطبيعية اكثر ذلك هي طريقة
ارسطاطاليس لكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما اصفه كانت

نضعفون





حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان ينقسم العلم باصناف
الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجود بالجوهر وهذه الطريقة
هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر
الجسماني ثم ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب
الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من
انواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم مثال ذلك ان الجرم السماوي قد ظهر
من امره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والا لزم ان يكون هنالك جسم اقدم
منه وظهر من امره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك
له واجب الوجود في الجوهر وان لا يكون فيه قوة اصلا لا على حركة ولا على اصنافها
غيرها ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه
الصفة فليس بجسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الازلية انما هي واجب الوجود
في الجوهر اما بالكلية كالحال في الاسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام
السماوية **المسئلة الحادية عشر** في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم
الاجناس والانواع بنوع كلي **قال** ابو حامد فنقول اما المسلمون فلما انحصر
عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله تعالى وصفاته
وما عداه حادث من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان
المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان
الكل مراد له وحادث بارادته فلا كاين الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته
ومهما ثبت انه مريد عالم بالارادة فهو حي بالضرورة وكل حي فيعرف غيره فهو

بان يعرف ذاته اولى صار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعن ضرورة يعنى الطبع
بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم قلت هذا القول انما قدمناه
ليقاس بينه وبين قول الفلاسفة فى العالم القديم لكون هذا القول اقنع فى باب
الراى من قول الفلاسفة وذلك ان المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف امرهم مع
من ينبغى ان يكشف ظهر انهم انما جعلوا الاله انسانا ازليا وذلك انهم شبهوا العالم
بالمصنوعات التى يكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم
ان يكون جسمانيا قالوا انه ازلى وان كل جسم محدث فلزمهم ان يضعوا انسانا فى غير
مادة فعالا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا والاقاويل
المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا شئ ابعد من
طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الازلى واذا كان ذلك كذلك فكيف يصح
ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد بالفصول
المقسمة له وذلك ان تباعد الازلى من المحدث ابعد من تباعد الانواع بعضها
من بعض المشتركة فى الحدوث فاذا كان بعد الازلى من غير الازلى اشد من تباعد
الانواع بعضها من بعض فكيف يصح ان ينقل الحكم من الشاهد الى الغايب وهما فى غاية
المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغايب ظهر انها
باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغايب وذلك
ان الحيوة الزايدة على العقل فى الانسان ليس تطلق على شئ الا على القوة المحركة فى المكان
عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على البارى تعالى
وابعد من ذلك الحركة فى المكان واما المتكلمون فانهم يضعون حواسا للبارى

حقق

تباعد

تعالى



تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة بالاطلاق فاذا اما الا يثبتوا للبارى تعالى
معنى الحيوة الموجودة للحيوان التى هى شرط فى وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها
هى نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك والعلم فى الاول هما نفس
الحيوة وايضا فان معنى الارادة فى الحيوان هى الشهوة الباعثة على الحركة وهى
فى الحيوان عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما والبارى تعالى محال ان يكون عنده
شهوة لمكان شئ ينقصه فى ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما فى نفسه او
فى غيره فكيف تتخيل ارادة ازلية هى سبب لفعل محدث من غير ان تزيد الشهوة
فى وقت الفعل او كيف يتخيل ارادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفى وقت الفعل
وبعد الفعل حال واحدة دون ان يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هى سبب
للحركة والحركة لا توجد الا فى جسم فالشهوة لا توجد الا فى جسم متنفس فاذا ليس
معنى الارادة فى الاول عند الفلاسفة الا ان فعله فعل صادر عن علم فالعلم
من جهة ما هو علم بالضدين يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما ويصدر
الافضل من الضدين دون الاخر عن العالم بهما يسمى العالم فاعلا ولذلك
يقولون فى البارى تعالى انه الاخص بثلاث صفات وهو كونه عالما فاعلا
قادرا ويكون ويقولون ان مشيته جارية فى الموجودات بحسب علمه وان قدرته
لا تنقص عن مشيته كما تنقص فى البشر هذا ما تكلم الفلاسفة فى هذا الباب واذا اوردوا
هذه كما اوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا فعليك ان تنظر فى هذه الاشياء
ان كنت من اهل السعادة التامة فى مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت
الصنايع التى فعلها البرهان فان الصنايع البرهانية اشبه شئ بالصنايع العملية

وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير اهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة كذلك ليس
يمكن من يتعلم صنايع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان
بعينه بل هذه الصناعة احرى بذلك من ساير الصنايع وانما خالف القول
في هذا العمل لان العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة
واصناف الاقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير برهانية لما كانت تتأتى
بغير صناعة ظن ان الاقاويل البرهانية انها تأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير
ولذلك ما كان من مواد الصنايع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول
الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنايع الهندسة
ولذلك كل ما وصفنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هي اقاويل
غير صناعية بعضها اشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغي ان يفهم ما هاهنا ولذلك
كان هذا الكتاب احق باسم التهافت من الفريقين جميعا وهذا كله عندي
تعد على الشريعة وفحص عما لم تامر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك
انه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب ان يفحص عنه ويصرح للجمهور
بما ادى اليه النظر انه من عقايد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم
فينبغي ان يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول
الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في
الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ وذلك انه كما ان الطبيب
انما يفحص من امر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحا في حفظ صحتهم والمرضى
في ازالة مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور بمقدار ان

ما يحصل



ما يحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور
العملية عما سكت عنه الشرع اتم وخاصة في المواضع التي يظهر انه من جنس الاعمال
التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم
الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الامور العلمية
ولعل الظاهرية في الامور العلمية اسعد من الظاهرية في الامور العملية والسالك
من المتخاصمين في امثال هذه الاشياء ليس يخلو ان يكون من اهل البرهان او لا يكون
فان كان من اهل البرهان تكلم فيه على طريقة البرهان وعرف ان هذا النحو من التكلم
هو خاص باهل البرهان وعرف المواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم
على ما ادى اليه البرهان وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخلو ان يكون مؤمنا
بالشرع او كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكلم في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع
وان كان كافرا لم يبعد على اهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي ان
يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما
مسكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها
وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه بسبيله مما دعت
اليه الضرورة والا فالله العالم والشاهد والمطلع انا ما كنا نستجيز ان نتكلم في
هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف ابو حامد الطرق التي منها اثبت المتكلمون
صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة
في التصديق بها اخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك
فعل خطبي قال مخالفا للفلاسفة فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث

بارادة فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته ان العالم قديم لم يحدث بارادته
فمن اين عرفتم انه يعرف ذاته فلا بد من الدليل عليه ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا
في تحقيق ذلك في اصطلاح كلامه يرجع الى فنين الفن الاول ان الاول موجود ادراج
لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات
مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها
ونفس الادمي مشغولة بتدبير المادة اي بالبدن واذا انقطع شغله ولم يكن تدنس
بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له
حقايق المعقولات كلها ولذلك يحكم بان الملائكة يعرفون جميع المعقولات لا
يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة ثم لما حكى قولهم قال رادا
عليهم فنقول قولكم الموجود الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه
ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة
فهو مسلم فيبقى قولك وما هذا صفته فهو عقل مجرد ما ذا تعني بالعقل ان عنيت
ما يعقل ساير الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات
قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك
من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال
ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري فقد انفرد به ابن سينا عن ساير الفلاسفة
فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه فان قيل لان المانع
من درك الاشياء هي المادة ولا مادة هنالك فلا مانع فنقول نسلم انه مانع
ولا نسلم انه المانع فقط وينظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال

ان كان



ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل
الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج باتفاق وهو
كقول القايل ان كان هذا المرئي انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا
ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم
استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت
انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس غير طالعة فالنهار طلوع له
غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى وجود الشمس فكان احدهما منعكسا
على الاخر وبيان هذه الاوضاع وهذه الالفاظ تفهم في كتاب مدارك العقول الذي
صنفناه مضموما الى هذا الكتاب فان قيل نحن ندعي التعاكس وهو ان المانع محصور
في المادة فلا مانع سواها قلنا هذا تحكم فما الدليل عليه **قلت** اول ما في هذا الكلام
من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه ان ما اورد فيه من المقدمات التي
اوردها على انها كالاوايل هي عندهم نتايج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما ثبت
عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي
به صار الموجود موجودا وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص
بموجود موجود وهو الذي دل على وجود الصور في الموجودات وذلك انهم لما [illegible]
الخاص فيها قوى فاعلة على الخاصة بموجود موجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة
وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعلا الذي هو به فاعل وذلك ان الفعل
نقيض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على

جهة التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة
الجسم الحار بان ينسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة وبالعكس فلما القوا حال العقل
ولا انفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة
من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر الذي
بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية في الكون اذ كان
غير متميز عنه بالفعل ثم لما تقصّوا اصول الموجودات تبين لهم انه يجب ان ينتهي
الامر في هذه الجواهر التي هي بالفعل عرية من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر
فاعلا غير منفعل اصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد فان كان هذا انما
لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل
محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر
بالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل
محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو
محرك وفاعل بالمقدمات الخاصة به هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب
الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة
على ما هو معلوم في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا
بعضها اقرب الى الفعل وابعد مما بالقوة لكونها ابعد عن الانفعال اكثر
من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها والقوا النفس من هذه الصور
اشد مباينة عن المادة وبخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية
او ليس من الصور المادية ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها

مبرية



مبرأة من الهيولى علموا ان علة الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل
غير منفعل علموا ان العلة في كون الصورة جمادا او مدركا ليس شيئا اكثر من انغماسها
اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا محضا لا
بالقوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وانه ليس طبيعية ليس يمكن
ان نبين في هذا الموضع البرهاني الا لو اجتمع ما شانه ان يكتب في
كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك شي يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق
ادنى ارتياض انه غير ممكن فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على ان ما ليس منفعلا
اصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفعل جسم عندهم وفي مادة وهو حجة لا محيص
على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الاوايل التي استعملوها في
بيان هذه الاشياء لا في هذه الاشياء انفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فيها
وقفوا على ان ههنا موجودا هو عقل محض ولما راوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة
وفي افعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا ان ههنا
عقلا هو الذي افاد هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا
من هذين الامرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد
الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها وعلموا من هذا كله ان عقله
ذاته هو عقله الموجودات كلها وان مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته
هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم
وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعقلهما جميعا ثم تعالى
اذ ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا

في ما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على ما قاله فليس بصحيح
وذلك أن القياس الشرطي لا يصح إلا حتى يتبين المستثنى منه واللزوم بقياس حملي
إما أن يبدأ وإما أكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا
إن كان ما ليس بعقل وهو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك إذا تبين
صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا إنها عندهم برهانية
ونسبها هذا الرجل البهيم إلى أنها عندهم أوائل أو قريبة من الأوائل وإذا تؤمل
ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات أما صحة شكله فإن الذي
استثنى منه هو مقابل التالي فأنتج مقابل المقدم لا كما زعم هو أنهم استثنوا
مقابل المقدم وأنتجوا مقابل التالي لكن لما كانت ليست أوائل ولا هي مشهورة
ولا يقع في بادي الرأي بما تضمن تراءت في غاية الشناعة لا سيما عند من لم يسمع
قط من هذه الأشياء شيئا فلعمرك نحن في العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما
وأخرج العلم من أهله وطريقه قال أبو حامد الفرق الثاني قولنا أما أن
لم نقل إن الأول مريد للإحداث ولا أن الكل حادث حدوثا زمانيا فإنا نقول
إنه فعله وقد وجد منه إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا نفارق
غيرنا إلا في هذا القدر وأما في أصل الفعل فلا وإذا وجب كون الفاعل
عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله والجواب من وجهين أحدهما أن
الفعل قسمان إرادي كفعل الحيوان والإنسان وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة
والنار في التسخين والماء في التبريد وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي
كما في الصناعات البشرية فأما الفعل الطبيعي فلا وعندكم أن الله تبارك وتعالى





فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار
بل لزم الكل من ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار
على كف التسخين فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا
وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا فإن قيل بين الأمرين
فرق وهو أن صدور الكل من ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب
فيضان الكل ولا سبب له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له
علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا خالفك إخوانك
فإنهم قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
لا من حيث أنه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة ولما
لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر
ذلك في الأول ولا مانع له قلت استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة
شيئا شنيعا وهو أن الباري تعالى ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون
فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا إن من
كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري تعالى
ولا يثبتون له الإرادة البشرية لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد
وانفعال عن المراد فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى
إرادة وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن
علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا إذ ليس يلزم
عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لأنا إذا قلنا إنه يعلم الضدين

لزم ان يصدر عنه الضدان معا وذلك مع تصور احد الضدين عنه يدل على صفة
زايدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند
الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة واما قولهم ان الفعل قسمان
اما طبيعي واما ارادي فالحق بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه
ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان
ولذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك على العلمين
القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد
فهي معلولة عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والباري تعالى منزه عن ان
يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم
وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعل احد الضدين
دليل على ان هاهنا صفة اخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني **قال**
ابو حامد وهو انا نسلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر
فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا
يكون عالما الا به والمعلول الاول ايضا يكون عالما ايضا بما صدر منه فقط فان الكل
لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوسايط والتولد واللزوم الذي يصدر منه يصيده حاجز
لم يتبع ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في الفعل
الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي
يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمة
منه وكسره غيره هذا ايضا لا جواب له عنه **قلت** الجواب عنه ان يقال ا





الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الى اخر
ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ما صدر عنه بواسطة او بغير واسطة
وليس يلزم منه ان يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم **ثم قال**
ابو حامد مجيبا عن الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل لو قضينا بانه لا يعرف الا
نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون
في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة **قلت** هذا الجواب ناقض لما ادعى من
نفي المعقول بالتشنيع ثم جاوب هو فقال قلنا هذه الشناعة لازمة من مذهب الفلاسفة
في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب ساير الفلاسفة او لابد
من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة **قلت** يريد انه يجب
عليهم ان كانوا ممن اوجبوا انه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة ان يلتزموا هذه
الشناعة كما قالوا بشناعة اخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة
وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم **قال** ثم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في ذاته
ناقص والانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا
والاخرة واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا ساير المخلوقات واما ذات الله تعالى
فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به ذاته لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة
وهذا هو كما قلته في السمع وفي البصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان
فانك وافقت ساير الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة
في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته

تأثيرا لم يكن في سلب ذلك نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة
اليها ولولا نقصان الادمي لما احتاج الى الحواس لحراسته فيما يعرض للتغير له فكذلك
العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك
المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات
ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايض يجوز ان يثبت لغيره ولا
يثبت له ولا يكون ذلك نقصانا ايض وهذا لا مخرج منه قلت هذه حجة
من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف
الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الباري
هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرير القول في ذلك والمقدمات
المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب
على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة اصلا وبالجملة فكلامه
في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه
يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي
يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايض في معاندته
هي ماخوذة من الامور المعروفة من الانسان ويرومون نقلتها الى الباري تعالى
وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله
ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة
صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشي الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل
بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما يوجد في

هذا الجنس



هذا الجنس من المقدمات يرد عليه ابو حامد وذلك ان كل من يفعل من الناس فعلا
يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم
ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ويقول له ان هذا
امر موجود لكم في الذي يفعل بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما
قال هذا لان الذي احتج هو في تثبيت العلم للباري نفيت الارادة له ولهذا
قال فهذا لازم لا جواب عنه يعني في انه ليس يلزم ان يكون الاول يعقل عندهم
من الغير الا الفعل الذي لزم عنه اولا وهو العلة الثاني والمعلول الاول فكذلك
ما حكي عنه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان اشرف منه علما
وحجة الاقناع في هذا القول انه متى توهم الانسان انسانين احدهما لا يعقل
ذاته والاخر يعقل ذاته وغيره حكم ان العقل الذي يعقل ذاته وغيره اشرف من الذي
يعقل ذاته ولا يعقل غيره فاما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل انهما
فاعل لا منفعل والاخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقلة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة
يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي اكثر علما اشرف وكان فيما زعم ان نفي الفلاسفة
الارادة ونفيهم الحدوث هو الذي اوجب عليهم ان لا يقدروا ان يثبتوا ان الاول يعلم
غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له قال ان
هذه الشناعة انما تلزم الفلاسفة فقط من كون المعلول الذي هو الانسان اشرف
من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة
واذا انتفت الارادة استغنى ان يعلم ما يصدر عنه وهذا كلام قد تقدم انه ليس يصح ان ينفي الارادة
عن الباري تعالى وانما ينفون الارادة المحدثة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة

للعليين المحدث والازلي احتج عليه بما يقول الفلاسفة في هذا الباب من الفرق
بين العلمين وهو شيء لا ذم له في الحقيقة فقال ثم يقال لم تنكرون على من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان
هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الادمي فالباري منزه عنها فهو يقول
لابن سينا انه كما اتفقت مع اصحابك ان كونه لا يدرك الجزئيات ليست لنقص فيه
اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك
كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي
يكون لموضع نقص للمدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق
والكذب المتقابلات التي تقسم الصدق والكذب على علم الانسان مثال ذلك ان
الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلم على انهما متناقضان
اذا صدق احدهما كذب الاخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا اعني الذي
يعلمه ولا يعلمه اي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الانساني ويعلمه بعلم لا يقتضي
نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات
يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي تقتضيه اصول الفلاسفة
القدماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير
محيط بمذهبهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات
وتاثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه
هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد
وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب

وفي الباب



وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه وعلى كل حال فلنذكر نحن
هذه الابواب وننبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك **المسئلة
الثانية عشر** في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا
حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا
على الحياة ثم بالحياة على ان كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته فكان هذا
منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان
ما يصدر منه يصدر باللزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان يكون ذاته
ذاتا من شانها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم المعلول الاول المعلول
الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم عنها
السخونة والشمس يلزم عنها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل
من يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف
غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم فاذا لم يعرف غيره لم يبعد
الا يعرف نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا
قلنا فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من
لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره
فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة
به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بري عن المادة عقل بذاته فيعقل نفسه
فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه وان قالوا البرهان ان الموجود ينقسم
الى حي وميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا

وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون شي لا يعلم انه الحي وهو لا يكون حيا فلنا هذه
محكمات فانا نقول لم استحال ان يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسايط
الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم
يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا برهانيا ثم بم تنكرون ان شرف
ذات الموجود الكلي تابع لذاته لا في علمه والدليل عليه ان غيره ربما شرف بان يرى
ذاته فيرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال القايل الموجود ينقسم الى البصير
والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير متقدما وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء
لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء
عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي فيه العلماء وذوو الابصار
فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ الذوات العالمة وهذا شرف
مخصوص له فبالضرورة تضطرون الى نفي علمه ايضا بذاته اذ لا يدل على شي من ذلك
سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا
كله على من ياخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفيها
لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون يستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا عجب
لو حار العقل في الصفات الالهية ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبادلتهم
ومن اعتقادهم انهم عرفوا ان هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط
والخيال قلت من اعجب الاشيا دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون
عن ارادة والحوادث نجدها تحدث من الطبيعة ومن الارادة ومن الاتفاق
اما الذي يحدث من الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث من الطبيعة

فهي الامور





فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة ماخوذة
في حده ومعلوم ان حد الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ان كان حادثا
فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادي امور طبيعية احرى من ان يحدث
من مبادي صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد عن فاعل اول اتفق وجوده
على صفة وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مريدا للوجود ما لم يلزم كما قال يلزم ان
يكون عالما فقد شارك بقصهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه
عن المتكلمين انما صار مغالطا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية
واما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على
طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرونه في الحقيقة ان صدور الموجودات
عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين يلحقهما النقصان
وليس يقتسمان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجب ان يكون صدور
الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على معنى مفهوم الارادة ههنا
فان الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن
هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة اشرف
من الارادة ولا يعلم تلك الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم بالضدين المعهودة
فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب
ان يكون فعله احد الضدين باختيار وما يلبسون به في هذا الباب قولهم
ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى
الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها صعود النار الى فوق

وهو الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر من الموجود اذا الحقه امر عارض وهو ان
يكون الشئ في غير موضعه وهنالك قاسر يعوقه والبارى سبحانه منزه من هذا
الطبع ويطلقون ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل معقول مثل الافعال
التي تصدر عن الطبايع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقولون
ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها صادرة عن عقل لانهم
يشبهونها بالامور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال تامة
منتظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان الطبيعة العقل
مستولية على الكل فما ابعد هذا الاعتقاد مما قولهم به ابو حامد واما من وضع
حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فانه يلزمه ان من لا
يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان بطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره بما
بان عليه من نهج الفلاسفة فذلك الوضع ان يكون الاول لا يعرف ذاته
والالزام صحيح واما ما حكاه من الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم
ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان يكون ميتا فهو قول اقناعي
مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا
ان يكون شانه ان يقبل الحيوة الا ان يريد بميت ما يدل عليه لفظ موات في جاد
فيتقسم هذا التقابل الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون
حيا واما جمادا لكنا اذا فهمنا من الحيوة انما يقوله باشتراك الاسم على الا
والفاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو برى عن المادة فهو عقل
بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك حكم لا برهان عليه فانه قد سلف

من قولنا



من قولنا وجه برهانهم عليه بحسب ما يقتضي من قوة البرهان عليه اذا وضع في هذا
الكتاب اعني انه ينقص قوة ولا بد بمنزلة الشئ اذا اخرج من موضعه الطبيعي
واما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم ان الموجود اما ان يكون صح
حيا او ميتا والحي اشرف من الميت والمبدا اشرف من الحي فهو حي مزورة فاذا
فهمنا من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن
ان يصدر عما ليس بحي حيوة وعما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدا انما هو
من جهة ما هو مبدا للكل فقط فقول كاذب فانه لو جاز ان يصدر عن ما ليس
بحي حيوة لجاز ان يصدر عن ما ليس بموجود موجود ولجاز ان يصدر اي شئ
اتفق من اي شئ اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لا في الجنس
المقول بتقديم وتاخير ولا في النوع واما قولهم ان ما هو اشرف من الحي قوله ان
فهو حي بمنزلة قول القائل ما هو اشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر وهم
لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدا الاول السمع والبصر واذا جاز
عندهم ان يكون ما هو اشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير
فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحي ومن العالم غير حي ولا عالم وايضا كما يجوز
عندهم ان يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام هو سفسطاني مغلط
جدا فانه انما جاز عندهم ما ليس له سمع ولا بصر اشرف مما له سمع وبصر لا
بالاطلاق بل من جهة ما له ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم
فلما كان العلم ليس فوقه شئ في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف
ممن هو عالم مبدا كان او غير مبدا وذلك ان المبادي لما كانت منها عالم

له بصر بما له بصر كذلك
يجوز ان يصدر عما السمع

و متغاير عالم لم يبعد ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال في المعلولات
العالمة وغير العالمة فشرفه المبدا ليس يمكن ان يفضل شرفه العلم الا فى
شرفه المبدا الغير عالم شرفه المبدا العالم وليس يمكن ان يكون فضيلة المبدا
من فضيلة العلم ولذلك وجب ان يكون المبدا الذى فى غاية الشرف فى الغاية
من الفضيلة وهى العلم وانما نفى العموم عن ان يصفوه بالسمع والبصر لانه
يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس وانما وصف نفسه فى الشرع بالسمع
والبصر منها تنبيها على انه سبحانه لا يفوته نوع من انواع العلوم والمعرفة لم
يمكن فى تعريف هذا المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التاويل
خاصا بالعلماء ولا يجوز ان يجعل من عقايد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة
كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة بجميع ما تضمن هذا الفصل نوبة وفضائل
من الجامعين فانا لله وانا اليه راجعون على ذلك العلماء ومسامحتهم لطلب
الذكر فى امثال هذه الاشياء اسأل الله ان لا يجعلنا ممن حجب بالدنيا عن
الاخرى وبالادنى عن الاعلى وان يختم لنا بالحسنى انه على كل شئ قدير

المسئلة الثالثة عشر فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا
على ذلك فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه
ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو الذى اختاره ابن سينا فقد زعم انه
يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل
والان ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى

الارض



الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلى ولا بد اولا من تفهيم مذهبهم ثم الاشتغال
بالاعتراض وبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن
منكسفة ثم تنجلى فيحصل له ثلث احوال اعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم ولكنه
كان منتظر الوجود اى سيكون وحالة هو فيها موجود اى هو كائن وحالة ثالثة
هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه الثلثة الاحوال من الوجوه
ثلثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه
كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الان وهذه العلوم الثلثة متعددة علوم
ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء
ان الكسوف موجود الان كما كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه كما قبل صح
معدوم كان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض وزعموا ان الله تعالى لا
يختلف حاله فى هذه الاحوال الثلاث فانه يؤدى الى التغير وما لم يختلف حاله لم
يتصور ان يعلم هذه الامور الثلثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم
واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم
انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما يتصف به فى الازل ولا
يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا
منه بوساطة الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما تتحرك
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطع على نقطتين هما الراس والذنب
وانهما يجتمعان فى بعض الاحوال فى العقدتين فينكسف الشمس اى يحول جرم القمر
بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوزت العقدة

مثلا بعد ايام كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة اخرى وان ذلك الانكساف
يكون في جميعها او ثلثيها او نصفها وانه يمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع
احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف
وفي حالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيرا
في ذاته وهكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب اخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة يعني
السما وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين
فالكل معلوم اي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان
ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم
بعده انه انجلى الان وكل ما يوجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور
ان يعرفه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وهكذا مذهبهم فيما ينقسم
بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض
زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه
وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضا بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها
للادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان يكون مبثوثة في اجزائه
وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته
ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز من شخص عمرو
للحس لا للعقل فان عماد التميز اليه الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة
الكلية والمكان العام فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة بذلك المحسوس

الى الحاس



الى الحاس لكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه
قاعدة اعتقادهم واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع
الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص
وافعاله حادثة بعد ان لم تكن فاذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله كفر بل لا يعرف
زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لا يعرف
في تلك الحال انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس
من تحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه
فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم
بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا
ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم اولا ثم من تفهيمه ثانيا ثم من القبائح عليه ثالثا اللازمة
العناد فلنذكر الان خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه الاحوال ثلاث
مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد وجب فيه تغير لا محالة فان كان في
حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه
كائن وقبل ذلك كان عالما بانه لم يكن وبعد ذلك كان عالما بانه سيكون فقد
اختلف علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان ما
اختلف العلم اختلف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن يكون له
علم بانه كائن ثم حصلت حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال
ثلث حال هي اضافة محضة كقولنا يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف

ذات بل هو اضافة محضة فان تحول الذي كان عن يمينك الى شمالك تغيرت
اضافتك ولم تتغير ذاتك فهذا تبدل اضافة على الذات وليس تبدل الذات
ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فعدمت
الاجسام او اعدم بعضها لم تتغير بذلك قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة
قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا وعلى المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم يكن
اضافة القدرة الى الجسم المطلق وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال
اضافة لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم
او لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير والثالث تغير المعلوم يوجب تغير العلم فان
حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين
تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة
فتعاقبه يوجب الاختلاف في حال العلم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا
فيصير علما بالكائن بعد كونه علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان
علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة
في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منها التغير
وهو محال على الله تعالى والاعتراض من وجهين احدهما ان يقال بم تنكرون
على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين
وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو
بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب
تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة





المحضة فان الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك
فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل وهكذا ينبغي
ان نفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل
والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه وقولهم من ضرورة
اثبات العلم بما يكون الآن وانقضائه بعده تغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك
بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم
ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين
بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قد قدم من قبل وكان ذلك العلم
الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلث بقي قولهم ان الاضافة
الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي
الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول
ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه
وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق
وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون
علما بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية
للعلم فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد
بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض
يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية
لا نهاية لها وهي مختلفة والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم

يصلح

هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري فستحيز العاقل من نفسه بان يخل

الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد

بين الاجناس والانواع اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم

بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا

واختلافا ومما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس

والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف

واذا لم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة بالكل بعلم واحد دايم في الازل والابد ولا

يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم قلت الاصل في هذه المشاعية تشبيه علم

الخالق بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان

للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات الغائبة بالعقل والعلة في الادراك

هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده

بتعددها واما جوابه عن ذلك بانه ممكن ان يكون هاهنا علم نسبته الى المعلومات

نسبة المضافات التي ليست الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي

اليمين والشمال فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الانساني فهذه المعاندة معاندة سفسطائية

واما العناد الثاني وهو قول ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه

يلزمهم انهم اذا جاوزوا على علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الاشخاص

وتعدد احوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطائي فان العلم بالاشخاص

هو حس او خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الاشخاص او احوال

الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس

بالشيء الواحد المنقسم حتى لا يحصل الاتحاد في العلم المتعلق على الى الماضي والمستقبل والان ولا يحصل الاتحاد في العلم المتعلق





ليس يوجب تغيرا اذ علمها ثابت وانما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يختلفان

في الكلية والجزئية في معنى التعدد واما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا

محيطا بالاجناس والانواع من غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف

الانواع والاجناس وتباعدها بعضها من بعض يجب عليه ان يجوز علما واحدا يحيط بالاشخاص

المختلفة واحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال انه ان وجد عقل يحيط

بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب ان يوجد حس واحد بسيط يحيط بالاشخاص

المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم وقوله

ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة

لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي وذلك ان العلم الذي هذه

الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض وعلة

فلا يقاس علمه على العلم الانساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غيره هو

علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص مذاهبهم

انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان

العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدوم وقد قام البرهان على

انه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمه بها

اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هاهنا صنف اخر من الموجودات يتعلق بها واذا

وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما

يتعلق بها على وجه اشرف من جهة تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل

فوجب ان يكون تعلق علمه بها على نحو اشرف ووجود اتم لها من الموجود الذي تعلق علمنا

بطل لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فعلم الله
يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فللموجود اذا وجودان وجود
اشرف ووجود اخس والوجود الاشرف هو علة الاخس وهذا هو معنى قول القدماء
ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء
الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن اثبته في
غير موضعه فقد ظلم كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود
فذلك معلوم من النفس الاعتراض الثاني قال ابو حامد هو ان يقال وبما
على اصلكم من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع
من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقدت
الكرامية من عند اخرهم انه محل للحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا من حيث ان المتغير
لا يخلو عن التغير وما لا يخلو من التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان
العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير فاذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فان
قيل انما استحلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو ان يحدث من جهته او من جهة غيره
وباطل ان يحدث منه فانا قد بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد
ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان ذلك حصل في ذاته
من جهة غيره فكيف يكون غيره موثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار
من جهة غيره قلنا كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر
من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم





حادث هو اول الحوادث فبشرط استحالة كونه اولا والا فلا نهاية للحوادث فليس لها
اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس
الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء
من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم
عندكم ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما
تتشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق
منهم يعترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كان يصدر على التناسب والدوام
فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه
من غيره فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد
بينا لزومه على اصلكم والثاني كون الغير سببا لتغير الغير وهو غير محال عندكم فليكن
حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص الملون بازاء نقق
الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط
الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون هذا سببا لانطباع الصورة
في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول
علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص
الملون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم
مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان
فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في
واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل

والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير والامر الثالث
الذي تضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بعزم وان ذلك يشبه التسخير والاستيلاء
العزم عليه فنقول ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث
بوسايط ثم تكون حدوث الحوادث سببا لحدوث العلم له بها فكانه هو السبب
في تحصيل العلم لنفسه ولكن بلا وسايط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك
فانه لا يتوبا صلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم
والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشبه الامر
كالمضطر الى ما يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون
مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير قلنا فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو
حصل لنا علم مفارق لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا ولا تسخيرا
فليكن كذلك في حقه والله اعلم **قلت** حاصل هذه المعاندة الاولى للفلاسفة
وهي معاندة بحسب الزامهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من اصولكم
ان هاهنا علة للحوادث وهو الفلك فلم انكرتم ان يكون القديم الاول
محلا للحوادث والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم
فهو محدث وهذه معاندة جدلية فان الحوادث منها ما لا يحل القديم وهي الحوادث
التي تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحله وهي الحوادث التي لا تغير جوهر
الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشفاف والاضاءة والقديم ايضا
منه ما لا يحل حركة اصلا ولا حادثا اصلا وهو ما ليس بجسم ومنها ما تحله
بعض الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا كذلك

تدعيه



تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة بالجملة لان الكلام انما هو في القديم الذي
ليس بجسم ولما اتى بهذه المعاندة للفلاسفة اتى بجواب الفلاسفة في ذلك وحاصله
انهم انما منعوا ان يحدث لهم علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان
يكون من ذاته او من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث ومن اصولهم
انه لا يصدر عن القديم حادث فهو يعاندهم في قولهم انه لا يصدر عن القديم حادث
بوضعهم الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه وانفصالهم عن هذا
هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن
قديم بجوهره محدث في حركاته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط
بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة
هو حادث وهذا التوسط هو الحركة الدورية السماوية عندهم فانها عندهم قديمة
بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها الحادثة
تصدر عنها حوادث لا نهاية لها وانما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول
لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم
والمبرء عن المادة لا يقبل معاندة القسم الثاني من قياسهم وهو ان العلم
الاول لا يكون معلولا انه يجوز ان يكون علمه شبيها بعلم الانسان اعني ان يكون
المعلومات هي سبب علمه وحدوثها سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المرئيات
هي علة ادراك البصر والمعقولات علة ادراك العقل حتى يكون علمه بهذه الموجودات
وخلقه لها هو علة ادراكها لا علة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون
علمه على قياس علمنا لان علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم

القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا بل انسانا
الها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم
الانسان اعني انه علة هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انها علة لعلمه

**المسئلة الرابع عشر** في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع
لله تعالى بحركته الدورية **قـل** اي جامد وقد قالوا ان حيوان وان لها نفسا نسبتها
الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا تحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس
فكذا السموات وان غرض حركة السماء بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين على وجه
سنذكره قال ومذهبهم في هذه المسئلة مما لا يمكن انكاره ولا يدعى استحالته فان الله
تعالى قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا
فان الشكل المخصوص ليس شرطا للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة
في قبول الحيوة ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل فان هذا ان كان
صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء عليهم السلام بالهام الله تعالى او وحي وقياس
العقل ليس يدل عليه ولا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل او ساعد
ولكنا نقول ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا وخيالهم
ان قالوا السماء متحركة وهي مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة
عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل محرك فاما ان يكون
منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان
مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر
الى فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة



كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا او نفسانيا فصارت
الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية
واذا بطل قسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم
اخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لا محالة الى الارادة ومهما اثبت في اجسام السموات
متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالاخرة فلا بد
من الرجوع الى الارادة واما ان يقال انه يتحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة
وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم
فلا بد ان يختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك
القريب اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة لان
ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد
تحريكه دون غيره ولا يمكن ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدث
العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه معنى هو مبدأ الحركة بطل القسم الاول
وهو تقدير الحركة القسرية فيبقى ان يقال هي الطبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة
بمجردها قط لا يكون سببا للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان اخر
فالمكان الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء
على وجه الماء واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن
والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما يهرب
من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون لها طبيعة لان كل
وضع واين يفرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا

بالطبع ولذلك لا يعرض نزول الهواء الى باطن الماء ولا الحجر يعرض عن الاستقرار
على الارض فيفر الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية **قلت**
اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك
عن جسم من خارج وان هذا هو الذي يسمى قسرا فمعروف بنفسه واما ان كل
ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشيء ليس معروفا بنفسه وانما
هو مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته انه من نفسها
فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات اخر وهي
ومقدمات هي نتائج براهين اخر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس
معروفا بنفسه ان كل متحرك يحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك
من تلقائه فهذه التي وضعت هاهنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها
الوهمان حسبما اعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما
ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته
واما من مبدا فيه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن
له من خارج كانك قلت ما ليس بجسم فانه معروف بنفسه وقد رتم في هذا
القول تكلف بيانه وهو انه لو كان الامر كذلك لم يكن الحركة الى فوق اولى بالنار
منها بالارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك جوهره في طبيعته
فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذي بالطبع ليس له ان يفعل
الضدين واما في الاشياء التي يحس انها تتحرك دايما فانها تحتاج الى برهان واما
ما وضع ايضا في هذا القول من ان المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدا فيه اما



من مبدا يسمى طبيعة واما عن مبدا يسمى نفسا واختيارا فصحيح اذا تبين انه ليس ههنا
شيء يتحرك من ذاته واما ما وضع فيه من ان المبدا الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك
من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملايم له فانه يتحرك الى المكان الملايم
له ويسكن فيه فحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير
ملايم وملايم فينتقل من احدهما الى الثاني لا بكليته ولا باجزائه فقريب من البين
بنفسه وقريب ذلك ورتب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقريره وتبيينه للجسم
الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملايم فليس يتحرك
بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه
القوة هي بادراك او بغير ادراك وان كانت بادراك فباي نحو من الادراك
فيبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول اما المقدمة الاول وهو ان يعرض
ان المحرك للسماء جسم اخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او قريب من البين
بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن فيه ان يحرك الجسم السماوي دورا الا وهو
يتحرك من تلقائه كانك قلت انسان او ملك يديرها من المشرق الى المغرب ولو كان
ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون
خارجه لانه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج
ايضا ذلك الجسم عندما يحركها ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن
على جسم اخر ويمر الامر الى غير نهاية ومحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان
لادرك بالحس اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم اخر
يحملها سوى الذي يديرها او يكون الذي يديرها هو الذي يحملها وكان الحامل

يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدة الاجسام المتنفسة المتحركة بعدد حركات
الاجرام السماوية وكان سبيل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطقسات
الاربع فيكون كائنة فاسدة او يكون بسيطة فالطبيعة وهذا كله مستحيل وبخاصة
عند من وقف على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام
المركبات فيصح ان الانتقال ههنا بهذا امرا لا معنى له وقد تبين في غير ما موضع
ان هذه الحركة ليست فقط اذ كانت مبدا جميع الحركات وبوساطتها تفيض الحياة
على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقرير الثاني وهو ان يكون
الله عز وجل يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو ايضا قول شنيع
بعيد جدا مما يعقله الانسان وهو شبيه بمن يقول ان الله تعالى هو اللابس
لجميع ما ههنا والمحرك له وما تدرك من الاسباب والمسببات باطل ويكون
الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال
هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها
وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله موجود في كل شيء
وهم الرواقيون وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب
والمسببات واما العناد الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع
ان حركة السماء من نوع ما طبيعية وصفة ذاتية لا عن نفس وان برهانهم
على نفي ذلك باطل من قبل انهم بنوا برهانهم على ان حركة السماء لو كانت
طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه لان
كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي يتحرك منها من قبل ان حركتها دورية

والحركة



والحركة الطبيعية المكان الذي يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان الذي يتحرك
منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو وضع باطل
من قبل انهم وضعوا لاجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين وذلك يجب اصولهم
لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فالحركة الدورية
ليس يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة
نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا ولا انفصال من هذا ان قولهم [illegible] انما
هو لمن زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيه بتبدل المتحركات
بالطبع مكانا مكانا ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطلب المتحرك مكانا
وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هي اشارة ما المحرك له نفس من ورائه
لا طبيعة لان الحركة ليست لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس
الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير مستقر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة
بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة
وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق
وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية
يتحرك بالحركتين المتضادتين معا اعني المغربية والشرقية وذلك شيء لا يمكن
عن الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول
في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا ان السماء ذات عقل وابينها انه
لما تبين عندهم ان المحرك لما هو عقل بريء من المادة لزم ان لا يحرك الا من جهة
ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة

وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرط في وجود ما هاهنا من الموجودات او حفظها
وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع
الا بيانا ذايعا ومقنعا **المسئلة الخامسة عشر** في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك
للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب اليه لان كل
حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا
اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور
الفعل ثم التقرب الى الله تعالى ليس معناه طلب الرضى والحذر من السخط فان الله
تعالى مقدس عن السخط والرضا وان اطلق هذه الالفاظ فعلى سبيل
المجاز ويكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب
بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب منه في الصفات
فان الوجود الاكمل هو وجوده وكل موجود فبالاضافة الى وجوده ناقص
وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد
بالملائكة المقربين اي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الاشياء
على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا
من الله تعالى ومنتهى طبيعة الآدميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى
التقرب الى الله عز وجل وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك
للآدمي بان يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على اكمل احواله الممكن له
فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم
من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج الى الفعل

فاذا



فاذا كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله والملائكة السماوية
هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة
الى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهي
الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليس له سائر الاوضاع
بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام
قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط
هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدأ الاول في نيل الكمال
الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى وقد
حصل لها التشبه من وجهين احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد
الاول والثاني يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقابلة
واختلاف الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر وتحصل منه
هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمتشوقة الى
الاستكمال بذاتها **قلت** كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم او لازم من مذهبهم
او يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الا ما حكاه من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع
الجزئية التي لا تتناهى فان ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصل اليه ولم يقل به فيما نعلم
احد الا ابن سينا ومعاندة ابو حامد لهذا القول كاف فيما يأتي تعب والذي
السماء عند القوم انما هي الحركة نفسها بما هي حركة وذلك ان كمال الحي بما هو حي هو الحركة وانما
لحق السكون هاهنا الحيوان الكاين الفاسد بالعرض اعني من قبل ضرورة الهيولى وذلك ان التعب
والكلال انما يعرض على هذا الحيوان من قبل انه هيولاني واما الحيوان الذي للجنة تعب

واجب ان يكون حركته كلها هي كماله في الحركة وتشبهه بخالقه هو افادته الخلق
لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة بحسب القوم من اجل ما ههنا على القصد الاول
اعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي انما خلق من اجل ما ههنا فان الحركة
هو فعله الخاص الذي من اجله وجد فلو كانت هذه من اجل ما ههنا على القصد
الاول لكان الجرم السماوي انما خلق من اجل ما ههنا ومحال عندهم ان يخلق الا
من اجل الانقص لكون الافضل ولابد ان يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس
الذي كماله في غير الرياسة وانما الرياسة ظل لكماله وكذلك العناية بما ههنا شبيه
الرئيس بالمرؤسين الذين لا كمال لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي
ليس يحتاج في وجوده الا ان الافضل الى الرياسة فضلا وجوده الاعراض قال
ابو حامد والاعتراض على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع
فيه لكنا لا نطول به ونعود الى الغرض الذي عينتموه آخرا ونبطله من وجهين احدهما
ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة وما هو الا
كانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في
بلد او بيت ويزعم انه يتقرب الى الله تعالى بانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون
في كل مكان امكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن لي ولست اقدر على الجمع بينهما
بالعدد فاستوفيه بالنوع فان فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة بالنوع
ويقال ان الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به ويتشوف اليه
ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا قلت قد يظن ان هذا الكلام يستحق صاحبه
من احد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وابو حامد مبرا من هاتين الصفتين



ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور
ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الغفلات فانه ان سلمنا لابن سينا
ان الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات
التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها بعد ان يوجدها فكان هذا الفعل منه دائما
فاي عبادة اعظم من هذه العبادة غير انه لو ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة من
من عدوها بان يدور حولها ليلا ونهارا اما كنا نرى ان هذا الفعل من اعظم الافعال
قربة الى الله تعالى واما ان فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكي
هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالاينات غير متناهية
لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن
تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الاحاد بالعدد ان جميعها
استوفتها بالنوع فانه كلام غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يكن فيها ان يكون محل ٣
باقية باجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا
باجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة
كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت
في غير ما موضع من كتبهم انه يقال في الحركة انها واحدة واما قوله الا انه لما لم
استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة
بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذه
لما لم يمكن فيها ان تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية من قبل بقاء
الحركة الواحدة بالعدد قال ابو حامد والثاني هو انا نقول ما ذكرتموه

من الغرض حاصل للحركة المغربية فلم كانت الاولى مشرقية وهلا كانت حركات
الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافهما غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت
التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه في حصول
الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل
بعكسه وكذا ما ذكرتموه من استيفاء الاوضاع فلا ادري كيف ومن الممكن لها
الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء
لما يمكن لها وان كانت في استيفاء كل ممكن كمال فقل ان هذه خيالات لا حاصل
لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات
وانما يطلع الله تعالى عليها انبياءه واولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل
الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة
الحركة واختيارها قلت هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقلة
من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطائية فانه كيف يلزم من عجزهم ان عجزوا
عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب
في حركة السماء او ان لا يكون لحركتها عن هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف
واما هذه المسئلة فاكثر توهمهم بها لانهم يظنون انهم قد عجزوا الفلاسفة
فيها والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب
والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء شيء من الموجودات فانه يختلف
باختلاف طبايع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما
يصدر عنها الا نفس طبايعها وصورها واما الامور المركبة فتلقى لها اسباب



ما علة غير صورها وهي التي اوجبت تركيبها واقتران اجزائها بعضها الى بعض
مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تهوي الى اسفل الا صفة
الارضية وليس للنار سبب في ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها
بهذه الطبيعة قيل انها مضادة للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب
به صارت احدى الجهتين اعلى والاخرى اسفل بل ذلك مقتضى طباعهما واذا
وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس
ههنا سبب يطلب في اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات وان اختلاف
الجهات لاختلاف طبايعها اعني ان بعضها اشرف من بعض مثال ذلك انه لو
اذا احس الحيوان ان يقدم في الحركة احدى رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها
الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الاخرى وان
يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوفى في ذلك الا ان يقال انه
لا بد في حركة الحيوان من ان يكون رجل يتقدم ورجل يعتمد عليها وذلك من
ان يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي يتقدم ابدا لقوة
تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع ابدا ولاكن اليمين لقوة تختص بها وانه
لم يمكن ان يكون الامر بالعكس اعني ان يكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان
طبايع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء اكثريا واما دائما وكذلك الامر في اجرام
السماوية اذ لو سئل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان
لها يمينا ويسارا وبخاصة اذ قد ثبت من امرها انها حيوان الا انها يختص بها ان
الا جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهو مع هذا الجزء الواحد يتحرك

الى الجهتين المتضادتين كالرجل الايسر والاعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة
الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا
واليسار بكونه يسارا لقيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يمينا
اقتضت بجوهرها ان يكون يمينا ولا يكون يسارا وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها
ان يكون يسارا ولا يكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف وكذلك اذا سأل
سائل لم اختصت جهة السماء اليمين في الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار
بكونها يسارا وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال في افلاك الكواكب
المتحيرة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة الاشرف اختصت بالجرم الاشرف
كالحال في اختصاص النار بفوق والارض باسفل واما كون السموات تتحرك
بالحركتين المتضادتين اعني الحركة اليومية فلضرورة تضاد الحركات ههنا
اعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني ان يدرك اكثر
من هذا بامثال هذه الاقاويل وفي هذا الموضع فلما اعترض ابو حامد
هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن بعض
الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من اي جهة كانت
وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعين جهات
كان الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله تعالى والداعي الى جهة الحركة
افاضة الخير الى العالم السفلي قال وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك
ان امكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبيعة السكون احرى ان يحترز بها
من الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه يتقدس عن التغير





والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير فانه ان كان ينتفع به غيره وليس
يثقل عليه الحركة ولا تتعبه فما المانع من هذا الخيال والثاني ان الحوادث تنبني
على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى
غربية وما عداها شرقية وقد حصل هذا الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب
فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الا اصل الاختلاف
فاما جهة بعينها فليس اولى من نقيضها في هذا الغرض **قلت** ان هذا المتكلم
رام ان يعطي السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من قبل الفاعل وليس
احد من الفلاسفة ان هنالك سببا غائيا على القصد الثاني هو ضروري في وجود
ما ههنا فانه وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن لا شك انه ما من حركة هنا
لا منها ولا رجوع للكواكب الا ولها مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها
شيء لاختل الموجود ههنا ولكن كثيرا من هذه الاسباب الجزئية اما لا يوقف
عليها اصلا واما ان يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى
ان الحكيم [illegible] في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الامور الكلية فقد وقف
عليها بسهل واصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد ادرك في زماننا
هذا كثيرا مما وقفت عليها الامم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم فلذلك
لا ينبغي لا يعتقد ان لذلك حكمة في الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع
ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا
كان الامر في الحيوان كذلك فهو احرى ان يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر
في الحيوان والانسان نحو من عشرة الاف حكمة في زمان قريب الفترة فلا يبعد

ان يظهر في اماد السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد تحذ
الاوائل رمزا واخفوا ذلك رموزا يعلم تاويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم
الحكماء المحققون واما الاول وهو قول ان لقائل ان يقول التشبه بالله تعالى
يقتضي له ان يكون ساكنا لان الله تعالى متقدس عن الحركة لكن اختيار لما فيها
من افاضة الخير على الكائنات فانه كلهم مختل فان الله ليس بساكن ولا متحرك
وان تحرك الجسم افضل من ان يسكن واذا تشبه الموجود بالله فانما يتشبه
به بكونه في افضل حالاته وهي الحركة واما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه

المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان نفوس السماوات مطلعة
على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات
وان انتقاش جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة
المودوعة في دماغ الانسان لا انه جسم عريض صلب مكتوب عليه الاشياء
كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه
واذا لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط
لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة وقد
زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السماوات وان الملائكة الكروبيين
المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف
في الاجسام وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وتلك مستفيدة والمفيد اشرف
من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش

كلام

للمكتوب نهاية لم يكن





المفيد وتشبيه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة يخالف النزاع
فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض
وهو ممكن واما هذه فيرجع الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها
وهذا ربما يعتقد استحالته فيطالب بالدليل عليه لانه تحكم في نفسه قلت هذا
الذي حكاه لم ينقله احد من الفلاسفة وعلى لا ابن سينا يعني ان الاجرام السماوية
تتخيل فضلا على ان تتخيل خيالات لا نهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة
بمبادي الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان لاجل
السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات في حقها باطل وكذلك
الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات
فكل متخيل حساس ضرورة وليس بمنعكس وعلى هذا لا يصح تاويل اللوح المحفوظ
على ما حكاه عنهم واما تاويل العقول المفارقة التي تحرك ملكا ملكا على جهة الطاعة
لها ملائكة مقربين فتاويل جار على اصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية
اذا قصد مشابهة ما ادى اليه البرهان وما اتى به الشرع قال ابو حامد واستدلوا
فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي
لا يتوجه اليه الا ارادة كلية والارادة الكلية لا يصدر عنها شيء فان كل موجود بالفعل
معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر
عنها شيء جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك في كل حركة جزئية
معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فلا محالة يتصور لتلك الحركات

الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن
جزوية فلها تصور لذلك المراد اى علم به سواء كان جزئيا ما يلزم منها من اختلاف
النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها فى وسط
السماء لقوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث
والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث
الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة
واما بوسائط كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل
بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية التى بعضها سبب لبعض فاذا الاسباب والمسببات
ترتقى سلسلتها الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها
ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا تطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث
فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة تحقق المعلول ونحن انما لا نعلم
ما يقع فى المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات
فانا مهما علمنا ان النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين نعلم احتراق
القطن مهما علمنا ان شخصا سياكل نعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى
الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى تعثر رجله
بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها
وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها
حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصلت المعرفة
بجميع المسببات الا ان السموات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس فى

او كلما ومهما كان للملائكة تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها احاطة لائحة ويتحد تصورهم





القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على
السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا يعرف ان
النائم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته
ومهما اطلع على الشئ ربما بقى ذلك بعينه فى حفظه وربما تسارعت القوة
المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة
او الانتقال منها الى اضدادها فينمحى المدرك الحقيقى عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
فى الحفظ فيحتاج الى تعبير ما مثله الخيال فمن مثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة
بخف والخادم ببعض اوانى الدار وحافظ مال البر والصدقات بدهن
البذر فان البذر سبب للسراج الذى هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب
عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب
ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما توردها الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا
بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس
ظهر به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبى المصطفى يطلع على الغيب بهذه
الطريق الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس
الظاهرة فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يرى غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل
له ايضا ما راه وربما يبقى الشئ بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا
الوحى الى التاويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات
ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام لكن جف القلم
بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هو الذى ذكرناه فهذا ما اردنا ان نورده لنفهم

من هيهم قلت قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا واما
الدليل الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وان كانت مقنعة جدلية وذلك
انه يضع ان كل معقول جزئي فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك
المعقول وحركات جزئية بها يكون ذلك الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة
الكبرى مقدمة صغرى وهو ان السما متنفسة يصدر عنها افعال جزئية فيلزم عن
ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر من المعقولات الجزئية والامثال الجزئية
من تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس بظاهر في الصانع فقط بل
في كثير من الحيوان الذي يفعل افعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والعناد
لهذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوي العقول الا من جهة ما لذلك
المعنى متخيلا عاما فيصدر عنه امور جزئية لا نهاية لها مثال ذلك ان الصانع
انما يصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة
ولذلك الامر فيما يصدر من الصانع بالطبع من الحيوانات وكان هذه الخيالات
هي وسط بين ادراكات الكلية والجزئية اعني انها وسط بين حد الشيء وخياله
الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت تتخيل فمثل هذا الخيال الذي هو من
الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن ان يكون افعالنا صادرة عن
التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها
افعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية
الشخصية مثل الصورة التي طابقها نصيب من الحواس والتي بها تضع النحل بيوتها
واما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال

الكلي

المعقول م

بزيها م



الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذه الخيالات
هي الباعثة للارادة الكلية التي لا يقصد بها شخص دون شخص واما الارادات
الجزئية فهي التي يقصد بها شخص دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الاجرام
السماوية واما ان توجد ارادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لان الكلي
ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيمه اولا الارادة الى كلية
وجزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك بخصوص
الاشياء وغير ان يقترب الحد المتخيل شخص من اشخاص الموجودات بخلاف ما هو
الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يحصل عنها جزئي خطأ اذا فهم من الارادة
الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كخيال الملك في اتخاذه الاجناد
والمقاتلة واما ان يفهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس تتعلق به ارادة
اصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التي قلنا فالاجرام السماوية ان
بين من امرها انها تعقل ما هاهنا من جهة ما تعقل من ذلك من جهة الخيالات العامة
التي تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاوهام
ان لا يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها هاهنا انما
يصدر عن العقل الثاني لكن مذهب القوم انها تعقل انفسها وتعقل ما
هاهنا وهل تعقل ما هاهنا على انه غيرها ذواتها فيه تظن يفحص عنه في المواضع الخاصة
به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم يقال على علمنا وعلمها باشتراك الاسم
واما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا
واراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي واما وجود علم الاشخاص غير متناهية

بالعقل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع واعني بالعلم الشخصي الادراك
المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرويا والوحي في هذا الموضع
الا ان يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطائي لا اصلي وهذا
الذي قلته من ان تخيل الاجرام السماوية خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية
والكلية وهو قول ممتنع والذي يلزم من اصول القوم ان الاجرام السماوية
لا تخيل اصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة
او خاصة وهي ايضا ضرورية في تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا
وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يقترن بخيال ولا
يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا
بل يتحد هنالك العلمان ضرورة اعني الكلي والجزئي وانما يتميز ههنا في المواد من
قبل ذلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرويا وما اشبه ذلك
وهذا ابين على التمام في موضعه قال ابو حامد والجواب ان نقول لم تنكرون
على من يقول ان النبي صلعم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء وكذا
من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله او بتعريف ملك من الملائكة فلا
يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح
والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك
في الشرعيات بمثل هذه المسالك العقلية وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه
مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق
كونه وانما السبيل فيه ان يتعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من الدليل

العقلي



العقلي اولا فينبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلث
مقدمات منها المقدمة الاولى قولكم ان حركة السما ارادية وقد فرغنا
من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها الثانية انه وان سلم ذلك مسامحة
بكم فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئيات فغير مسلم بل ليس
ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة
بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الايون الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي
والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان
غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها
الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد
للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه وللجهة
التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه
بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات
متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن مكان
ووجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة
فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزها والحركة المرادة وليس ثم
الا وجه واحد وضرب واحد وجسم واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل فانه يطلب
الارض في اقرب طريق واقرب الطرق الخط المستقيم فتعين الخط المستقيم لم يفتقر
فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب
والبعد والوصول الى حد والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة

الكلية للحركة ولا نفتقر الى جزئين فهذه مقدمة يحكوا بوضعها **قلت** اما قول
ابي حامد والجواب ان يقال بم تنكرون الى قوله فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه
هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا
الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان ادركته استوا الادراكان
وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان
من يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تاويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن
هذه المسئلة فلا معنى ايضا لادخاله وهذا التاويل في علم الغيب لابن سينا
ليس بشيء واما المعاندة المغلطة التي اتى بها في هذا الباب لابن سينا فهي معاندة
صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية ومسامتات جزئية حتى يقتضي ذلك
ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة جزئية لا محالة
تخيل لتلك التي تتحرك عليها ولتلك الحركات اذا كانت تلك المسامتات غير
مدركة له بالبصر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو حسنا بحركة واحدة
وان كان يتبع تلك الحركة الى مدة حركات كثيرة متفننة جزئية فيما دون تحتها من
الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات الا حفظ الانواع فقط
الى تلك الجزئيات جزئيات لها لا وجود جزئي جزئي من تلك الجزئيات من
جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان يكون السماء لا بد متخيلة
فالنظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها في هل هي مقصودة لا نفسها او لحفظ النوع
فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هاهنا ولا بد عناية
بالجزئيات من جهة وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة المعرفة



بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة غاية في النوع المقدمة الثالثة قال ابو حامد
وهذا التحكم بعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها
ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته
ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام
التي فوقه وتحته ومن جوانبه وانه اذا مشى في الشمس ينبغي ان يعلم المواضع التي يقع
عليها ظله والمواضع التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك
المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها
وما يحصل في اخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وفي اي
عضو افرطت الحرارة حتى قاربت ان تفسد مزاجه وفي اي عضو اصلحت ما كانت
البرودة قاربت ان تفسده وفي اي موضع حدثت وكذلك ما حدث في هذه الاعضاء
من الترطيب والتجفيف وما يلزم منها من السدد او العفونة وما يلزم عن ذلك من
تغيرات النبض وما يحدث من تغيرات البدن الى الصحة او الى المرض وما ينحل من
اجزائه الى العروق او الى رطوبة اخرى وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه
ثم بدنه مما الحركة علة فيه او شرط سببا وبعد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا
يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة
المعلومة لنفس الفلك هي موجودة في الحال او ينضاف اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال
فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء عليهم السلام
في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم يبطل
مقتضى الدليل فانه تحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب

الاشياء لعرفنا الحوادث المستقبلة واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي
الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا تعدى
الى المستقبل لم يكن له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية
وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية
لاعدادها ولا غاية لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من
عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله بالاتفاق بمعلوماته
على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين نفس الانسان
كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فانه
لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالبا على الظن
فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به فان قيل حق النفس الانسانية
في جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب
والحسد والحقد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن وما تورده الحواس عليه
حتى اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره واما النفوس
الفلكية فبريئة عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم والم
واحساس فعرفت جميع الاشياء قلنا وبم عرفتم ان لا شاغل لها وهلا كان
عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات
المفصلة او ما الذي يحيل تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع
المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا
وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الاطفال



ولا يعقل ونهاية علاوة وما نفاه من اين عرفت استحالة ما يقوم مقامها في النفوس
الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالالهيات قلت
اما استبعاده ان يكون هاهنا عقل بريء عن المادة يعقل الاشياء بلوازمها
الذاتية على جهة الحصر لها فليس امتناعها من الامور المعروفة بانفسها ولا ايضا
وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون
انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجود خيالات
غير متناهية فممتنع على كل حال وكيف واما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم
بمعنى الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فاما
يدعي القوم ان عندهم بيانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل
لا من الجزئي الذي يخص وقتها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي
بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة
واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي
من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة من جهة ان في ذلك
العلم خيالات لاشخاص لا نهاية لهم وبالجملة فهم يزعمون انه يتحد العلمان
الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما هاهنا
انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا وشبهه ليس
يمكن ان يتبين في هذا الموضع وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع نزلة
من اهل صناعات هندسية ليس لها سهم تقل فيها تصديقا ولا اقناعا
في بادي الراي فتعرض بعضها ببعض اعني جعل تعرض بعضها على بعض فان ذلك

اقناعي

من اضعف انواع الكلام واخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا
وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي
كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه اتى الكلام فيها اما
غريبا واما اقناعيا وفي بادي الراي اعني من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس
الغضبية والشهوانية تعوق النفس الانسانية عن ادراك ما شان النفس ان تدرك
فان هذه الاقاويل وامثالها يظهر من امرها انها ممكنة وانما يحتاج الى ادلة انها
تتطرق اليها امكانات كثيرة متقابلة فهذا اخر ما رأينا ان نذكر في تعريف
الاقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل الالهية وهي معظم ما في هذا
الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية قال
ابو حامد اما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها الى قوله وانما
نخالفهم من جملة هذه العلوم في اربع مسائل قلت اما ما عدده من اجناس
العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب ارسطاطاليس واما العلوم التي عدها
على انها فروع له فليست كما عدها اما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو
صناعة تاخذ مباديها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي
واذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض فان
ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من اجناس الموجودات
الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ احدهما ويبطل الاخر اعني انه
ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله واما علم احكام
النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم تقدمة المعرفة بما يحدث في العالم وهو

من نوع



من نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس هو ايضا علم الفراسة هو علم بالامور — الا ان علم الفراسة صح
الخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمة المعرفة بما
يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه
ينتفع به في العمل واما علوم الطلسمات فهي باطلة فانه ليس يمكن ان وضعنا ان
للنصب الفلكية تاثيرا في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التاثير لها الا في المصنوع
لا ان يتعدى تاثير ذلك المصنوع الى شيء اخر خارج عنه واما علوم الحيل فهي
داخلة في باب التعجب ولا مدخل لها في الصنائع النظرية واما الكيميا فصناعة
مشكوك في وجودها وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها هو المطبوع
بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة واما
هل تفعل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك
ولا امكانه والذي يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان
واما الاربع المسائل التي ذكر فنحن نذكر واحدة منها قال ابو حامد المسئلة — واحدة صح
الاولى حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود من الاسباب والمسببات
اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون
المسبب ولا وجود المسبب دون السبب والثانية قولهم ان النفوس الانسانية
جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها
عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك
عرف بالبرهان العقلي الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم
بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم ان

ان هذه النفوس يستحيل ردها الى الاجساد وانما لزم النزاع في الاولى من حيث
انه ينبني عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى
وشق القمر ومن جملة مجارى العادات لازمة لم رضاضه ويا احال جميع ذلك
واولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا المراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم
واولوا تلقف العصا سحر السحرة على ابطال الحجة الظاهرة الالهية على يدي موسى
شبهات المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وقوعه وزعموا انه لم يتواتر
ثم اثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا المخصوصة في ثلثة امور للعادات
احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم تستغرقها
الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة
في المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية
النبوة للقوة المتخيلة الثاني خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى
قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول فرب ذكي اذا ذكر له
المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا
خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا احضر في ذهنه النتيجة خطر بباله الحد
الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا مختلفون فمنهم من يتنبه بنفسه
ومنهم من يتنبه بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز
ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات
مع التنبيه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لا
لاكثرها وفي اسرع الاوقات واقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب او بعضها



وفي الكيفية حتى تتفاوت في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستعد لها
في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهي النبي الذي له معجزة من القوة النظرية
فلا يحتاج في المعقولات الى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور **قلت** القوة النفسية العملية قد
تنتهي الى حد تتأثر بها الطبيعة وتتسخر لها ومثاله ان النفس مثلا اذا توهمت
شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى
اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت القوة الملعبة فياضة
باللعاب من معادنه واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا
مشى على جذع ممدود وعلى فضاء طرفاه على حائطين اشتد وهمه للسقوط فانه
فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط
وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية خلقت مسخرة للنفوس ويختلف ذلك
باختلاف صفاء النفوس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمها
القوى الطبيعية في غير بدنها لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان لها نوع نزوع
وشوق الى تدبيره خلق ذلك من جبلته فاذا جاز ان تطيعه اجسام بدنه لم
يمتنع ان تطيعه غير بدنه فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم
صاعقة او تزلزل ارض يخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث
برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة او البرودة
ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة
للنبي ولكن انما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول فلا ينتهي الى ان ينقلب الخشب

حيوانا او بشق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم في المعجزات ولا ننكر شيئا مما ذكروه وان ذلك مما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحيا الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود **قلت** اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادي الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى العقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادي الشرائع العامة مثل هل الله موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو امر الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العلمية لا تتم الا باوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم اولا فاحرى ان يكون ذلك في الامور العملية واما ما حكاه في اسباب ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم بغير استحالة فان ما اعطى من ذلك السبب ممكن او ليس كل ما كان ممكنا في طبعه يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم واكثر الممكنات في انفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي



ان ياتي بخارق هو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان يضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تاملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيمة وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبيا طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما حكاه في الرويا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والرويا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي تسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله في المسائل الاربع

**المسألة الاولى** قال ابو حامد الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل ذلك الري والشرب والشبع والاكل والاحراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة وشرب الدواء واسهال البطن

باستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات
والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى لخلقهما على التساوق لا لكونه
ضروريا في نفسه غير قابل للفوت بل للتعقيب بل للتغيير وفي المقدور خلق الشبع
دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحيوة مع حز الرقبة وهلم
جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته والنظر في هذه
الامور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق والقطن
مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز
حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون
جوازه والكلام في هذه المسئلة في ثلث مقامات المقام الاول ان يدعي
الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا
يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره بل نقول
فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقا او رمادا
هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة واما النار وهي جماد
فلا فعل لها فما الدليل على انها الفاعلة وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل
على الحصول بها فانه لا علة سواه اذ لا خلاف في ان انسلاك الروح بالقوى المدركة
والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبايع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولا ان الاب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حيوته
وبصره وسمعه وساير المعاني التي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل احد





انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة
الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما تقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
فلا كلام معهم فقد تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل انه موجود به بل نبين
هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق
بين الليل والنهار لو انكشف الغشاوة عن عينيه نهارا او فتح اجفانه وراى الالوان
ظن ان الادراك الحاصل في عينيه لصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان
بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل ملونا فيلزم لا محالة ان
يبصر ولا يعقل ان لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب
في انطباع الالوان في بصره فمن اين يامن الخصم ان تكون في المبادي للوجود علل
واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها ثابتة
ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركنا
التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدنا وهذا ما لا مخرج عنه على قياس
اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل
عند وقوع ملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من
عند واهب الصور وهو ملك او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان
في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة
والجسم الملون معدات ومهيئات لقبول المحل لهذه الصور وطردوا هذا
في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز
هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب

قلت اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات
فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد
لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان
يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها
في الافعال الصادرة عنها او انما تتم افعالها بسبب من خارج اما مفارق واما
غير مفارق فامر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وان
القوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بعضا
لموضع ما ههنا من المعقولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان
التي لا يحس اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انها لا يحس لها اسباب
فان كانت الاشياء التي لا يحس لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول
فاسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول
فما اتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فماذا يقولون في الاسباب
الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف بنفسه ان للاشياء
ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من
قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود
موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم
يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لان ذلك الواحد
يسال عنه هل له فعل واحد يخصه او انفعال يخصه او ليس له ذلك فان كان
له فعل يخصه فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه





واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود
واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم واما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود
ضرورية الفعل فيما شانه ان يفعل فيه او هي اكثرية او فيها الامران جميعا فمطلوب
يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات
انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى فقد يكون اضافة تابعة لاضافة
ولذلك لا يقطع على ان النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد
ان يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة
الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة
الاحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحدثة لها
اسباب اربع فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها
ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب اعني التي سماها
قوم مادة وقوم شرطا ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون
يعترفون بان ههنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة
شرط في العلم وكذلك يعترفون بان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية
في وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال
واحد وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه
الدليل مثل ما يقولون ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا
وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على ان الفاعل له عالم به والعقل ليس هو
شيئا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة

فمن وضع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تقنع وصفا ان ههنا اسبابا
ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا يكون على التمام الا بمعرفة اسبابها
ورفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له فانه يلزم الا يكون ههنا شيء معلوم
اصلا علما حقيقيا بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد اصلا
اصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد
ضروري يلزمه الا يكون قوله هذا ضروريا واما من يسلم ان ههنا اشياء بهذه
الصفة واشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا وتوهم انها ضرورية
وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز
والا فما ادري ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة
الموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال ان يكون لله
عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر
والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا
وان ارادوا انها عادة للموجودات فالعادة لا يكون الا لذي نفس وان كانت
في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني ان يكون للموجودات
طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا واما ان يكون عادة لنا في الحكم على
الموجودات فان هذه العادة ليست اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه
طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه
اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان
ان يفعل كذا وكذا يريدون انه يفعله في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت

الموجودات



الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة اصلا من قبلها ينسب الى الفاعل
انه حكيم فكما قلنا لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا
ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج
فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها واما ماهية هذا
الفاعل او الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه لم يختلفوا من وجه
وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول بريء عن المادة وان
هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود افعالها وان وصل
الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات
فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا اخر بريا من
الهيولى وهو الذي يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الاراء ليس هذا
موضعه واشرف ما يفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن يشتاق
الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم في حدوث
الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم لم يقدروا ان ينسبوها الى
الحار والبارد والرطب واليابس التي هي اسباب ما يحدث ههنا من
الطبائع عندهم وفسد والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر
ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون
انه اذا تمازجت هذه الاسطقسات امتزاجا ما حدثت عن هذه الاشياء
انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وسائر الاعراض وقد عنيت
الفلاسفة بالرد على هؤلاء **المقام الثاني** من يسلم ان هذه الحوادث تقتضي

مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول هذه الصور يحصل بهذه الاسباب
المشاهدة الحاضرة لا ان تلك المبادي تصدر الاشياء عنها باللزوم
والطبع لا على سبيل الروية والاختيار كصدور النور من الشمس واما افتراق
الحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس
ويرده حتى يستضئ به موضع اخر والمدر لا يقبل ذلك والهوا لا يمنع
نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء تلين بالشمس وبعض الاشياء تتصلب
وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدا واحد والاثار
مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل وكذا مبادي الوجود فياضة بما
هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير في القوابل واذا
كان كذلك فمهما فرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة — فرضنا النار بصفتها وفرضنا صح
فكيف يتصور ان يحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا
المعنى انكروا وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء
النار نارا وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة عن النار وذلك يخرجها
عن كونها نارا او بقلب ذات ابرهيم عليه السلم وبدنه حجرا او شيئا لا تؤثر
فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن **قلت** ان من زعم من الفلاسفة
ان هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض فهو امر كاذب
بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها في بعض استعداد القبول لها الصور
عن المبدا الذي من خارج ولكني لست اعلم احدا قال بهذا من الفلاسفة
على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية واما الاعراض فلا فانهم كلهم

واما الفاعل لها مبدا من خارج فهو لا نعلم ان نقول ان الذي يظهر من فعل بعضها في بعض صح





يتفقون على ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث
يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية واما
ما نسبه الى الفلاسفة من ان المبادي المفارقة تفعل بالطبع لا باختيار فلم يقل به
احد يعتقد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك
لا يصدر عندهم من الضدين الا افضلهما واختيارها ليس لشي يكمل ذواتها
اذ كان ليس في ذواتها نقص واما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابرهيم عم ثم يقله — فشى صح
الا الزنادقة من اهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم
ولا الجدل في مبادي الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك
انه لما كانت كل صناعة لها مبادي فواجب على الناظر في تلك الصناعة ان يسلم
مباديها ولا يعرض لها بنفي ولا بابطال كانت الصناعة العملية الشرعية احرى
بذلك لان المشي على الفضايل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان
بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادي
الشريعة وان يقلد فيها ولا بد الواضع لها فان جحدها والمناظرة فيها مبطل
لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب ان يقال فيها ان مباديها
هي امور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها
ولذلك لا نجد احدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها
في العالم لانها مبادي تثبت الشرائع والشرائع مبادي الفضائل ولا فيما يقال
منها بعد الموت فاذا نشا الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بالاطلاق
فان تمادى به الزمان والسعادة الى ان يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له

تاويل في مبدأ من مباديها فرضنا لا يصح بذلك التاويل وان يقول فيه كما قال
تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشراح وحدود العلما
قال ابو حامد والجواب له مسلكان الاول ان نقول لا نسلم ان المبادي ليس
تفعل باختيار وان الله تعالى لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم
في ذلك في مسئلة حدوث العالم فاذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته
عند ملاقاة القطنة النار امكن العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة قلت
الذي وضع ههنا انه قد ثبت ايضا ان الخصم هو الذي يدفع به الخصم ويقول
لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقتها
لتكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات
ملازمتك اصل من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا
ان النار هي الفاعلة له لكن لا بالاطلاق بل من قبل مبدا من خارج هو شرط
في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو هل هو
مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار قال ابو حامد
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا
انكرتم لزوم المسببات عن اسبابها واضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن
للارادة منهج مخصوص متعين بل هو بحسبه وتنوعه فليجوز كل واحد منا
ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسخة واعداء
مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن
وضع كلبا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد





عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك
الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن
شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الآن وانما القدر الذي
اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله
وروثه واني تركت في البيت جرة ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله قادر
على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة
ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورة ان تخلق من شيء فلعله خلق اشياء لم يكن
لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الى الآن وقيل له هل هذا مولود
فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو
ذلك الانسان فان الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد
فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف ولما حكى هذا
الكلام من الفلاسفة اتى بجواب فقال والجواب ان نقول ان ثبت ان الممكن
كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزمت هذه المحالات ولكنا نحن
لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه
الممكنات انه لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان
تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ في اذهاننا جريانها
على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبيا بالطرق
التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع
ذلك الممكن بل كما ننظر الى العامي فنعلم انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور ولا

يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر ان تقوى نفسه حتى
بحيث يدرك ما ذكره الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان
ذلك الممكن لم يقع فان خرق الله تعالى العادة بايقاعها في زمان خرق العادات
فيها استلبت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان
يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله
مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه لا يفعله في ذلك الوقت فليس
في هذا الكلام الا تشنيع محض **قلت** اما اذا سلم المتكلمون ان الامور
المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يتخصص
احد المتقابلين بارادة فاعل ليس لارادته ضابط يجري عليه لا دائما ولا في الاكثر
فكما الزم المتكلمين من الشناعات تلزمهم وذلك ان العلم اليقيني هو معرفة
الشيء على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الا امكان المتقابلين في حق الفاعل
فليس ههنا علم ثابت بشيء اصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة
متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الاعلى الذي لا يعتاص
عليه شيء في مملكته ولا يعرف عنه قانون يرجع اليه ولا عادة فان افعال هذا
الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرار الفاعل
وجوده في كل آن مجهولا بالطبع وانفصال الجاهل من هذه الحالات
بان الله لو خلق لنا علما بان هذه الممكنات لا تقع الا في اوقات مخصوصة كانت
تلك وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المخلوق فينا انما هو
ابدا شيء تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على

الحال



الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الممكنات علم ففي الموجودات
الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل انفسها او من قبل الفاعل
او من قبل الامرين وهي التي يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال
المسماة عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان يكون الا في الموجودات وهذه هي التي
يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وان كان علة
لها فهي ايضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدوم
زيد مثلا ان وقع لنبي من قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم
ليس شيئا اكثر من طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق
الا بما له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود
الذي هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة
التي تقتضي له الوجود او عدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء
من قبل انفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما الا يوجد ولا يعدم
او يوجد ويعدم معا واذا كان ذلك كذلك فلا بد ان يترجح احد المتقابلين في الوجود
والعلم بوجود تلك الطبيعة هي توجب احد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق
بها هو اما علم متقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم او العلم
التابع لها وهو العلم الغير قديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر
من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يدل
عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم
الازلي هما الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى

الذي هو العلم

قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون
واجبة وقد يكون حدوثها على الاكثر والمناصفة والاقل كما قلنا انما
هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنايع التي تدعي تقدمة
المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها اثار نزرة من اثار هذه الطبيعة
او الخلقة او كيف شئت ان تسميها اعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها
العلم قال ابو حامد المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات
وهو ان نسلم ان النار انما خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان
احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى
نبي في النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي فيحدث
من الله او من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها
فيبقى معه سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها واثرها
او يحدث في بدن الانسان صفة ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما فتدفع اثر النار
فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتاثر به والذي
لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار
او البدن تمنع الاحراق كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله
تعالى غرايب وعجايب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم
باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان
المادة قابلة لكل شيء بالذات فالتراب وساير العناصر تستحيل نباتا ثم النبات
يستحيل عند اكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق

حيوانا



حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون
في مقدور الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه
واذا جاز في وقت اقرب مما عهد فيه فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى
في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي او
من مبدا آخر من المبادي عند اقتراح النبي قلنا وما سلمتموه من جواز نزول
الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة النفس التي تطيعه يحصل منه
او من مبدا آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك
الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصوله
انصراف همة النبي عم اليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع
فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبادي به سمحا
جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجح الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه
ولا يصير الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير
فهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي
بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل
امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة
لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها
من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان
الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحا
لمناسبة صورة الفرس على ساير الصور فلم يقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بزر الكمثرى تفاح ثم راينا اجناسا
من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد
ويتوالد كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها
لقبول الصور لامور غابت عنا وعنكم ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها
اذ ليس تفيض الصورة عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا تفيض على
كل محل الا ما تعين قبوله له لكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة
ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام السماوية
العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرائب
وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم
الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية
وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم فربما
دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف
من علم الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف على
كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم حصول استعداد في بعض
الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة
ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة ما انكار هذا الا لضيق الحوصلة
والانس بالموجودات القائمة والذهول عن اسرار الله تعالى في الخلقة والفطرة
ومن استقرا عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات
الانبياء في حال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله

تعالى



تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف
استحالتها ومنها ما يعرف امكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضي فيه باستحالة
ولا امكان فالان ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات
في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي
وجود احدهما وجود الاخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من
غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة ويقدر على ان يحرك يد الميت ويقعده
ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه
لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله
مع تحريك يده والحركة من جهة الله تعالى وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل
وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة
والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا
ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له والجواب ان المحال غير مقدور
عليه تعالى والمحال اثبات شيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات
الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور
واما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل
نفي هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات
السواد كان اثبات السواد مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين
لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت

مع كونه في البيت المعلوم لنفيه عن غير البيت وكذلك يعلم من الارادة طلب معلوم
فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة فكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل
ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته
جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا يدرك
محله شيئا محال فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس فقد قال بعض
المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا اخر غير معقول لان
السواد اذا انقلب كدرة مثلا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم
ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كانا موجودين فلم ينقلب ولكن انضاف
اليه غيره وان بقي السواد والكدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه
واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورة
ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم
مادة قائمة تتعاقب عليها الصور وكذلك اذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين
اردنا ان المادة القابلة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلبت العصى ثعبانا والتراب
حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة
ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما
تحريك الله يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة
يده الكتابة المنظومة فليس بمحال في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة
مختار وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل
على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله تعالى وهو المحكم وهو





فاعل له واما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول انا ادركنا
ذلك من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا التفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفرق
بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والاخرى في حالة
وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة
اخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم
بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود احد
قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق **قلت** لما رأى
ان القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الافعال
الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقله
الانسان سلم في هذا القول ونقل الكلام الى موضعين احدهما انه قد يمكن
ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجب لها تأثير فيما جرت به عادته ان يؤثر
فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما دنا منها وان
كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصور
الخاصة بموجود موجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد
ان تسلمه الفلاسفة لموضع ذلك ان افعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها
ضروريا لمكان الامور التي من خارج فلا يمتنع ان يقترن النار بالقطن مثلا
في وقت ما فلا يحرقه ان وجد هنالك شيء ما اذا قارن القطن صار
غير قابل به للاحتراق كما يقال في الطلق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من
شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه

كما يقول ابو حامد لا فرق بين نفينا الشيء واثباته معا او نفينا بعضه واثباته
معا متى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها
الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع
الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان
قوامه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق بصفتين
فانه كما انا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان
وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط
فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في امور جزئية نرى
الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة ولا يرى ذلك
المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحيوة في الحي
الكائن الفاسد لكونهما اعم من الحيوة كحال الحيوة مع النطق والمتكلمين
لا يرون ذلك ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس من شرط الحيوة عندنا البنية
والبلة وكذلك الشكل عندهم شرط من شروط الحيوة الخاصة بالموجود ذي الشكل
وذلك انه لو لم يكن شرطا لامكن احد الامرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان
ولا يوجد فعلها اصلا واما الا توجد مثال ذلك ان اليد هي عندهم الة الفعل
التي بها تصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع
فان امكن وجود العقل في الجماد امكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو امكن
ان توجد حرارة من غير ان تسخن ما شانه ان يسخن منها وكل موجود عندهم
له كمية محدودة وان كان لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة





ايضا وان كان لها عرض عندهم ايضا كون الموجودات عندهم محدودة ومدة
بقائها محدود وان كان لها عرض ايضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم ان الموجودات
التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين
ومرة تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي
النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة
ومواد ها مختلفة هل يمكن ان يقبل بعضها صور بعض مثال ذلك ما شانه
ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان
يقبل الصورة الاخيرة بلا وسائط مثال ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى
يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني
والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فالمتكلمون يقولون
ان صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد
والفلاسفة يمنعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في ان
خلق الانسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو احسن
الخالقين واقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه
وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وانت فاستفت قلبك فما انبا
فهو فرضك الذي تعتقده وهو الذي كلفت اياه والله يجعلنا واياك
اهل من اهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض اهل الاسلام الى ان الله تعالى يوصف
بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان فضل العقل منا بامتناع ذلك

انما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعا نقضي بامكان ذلك لما انكر ذلك
ولا يجوزه وهولاء يلزمهم الا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات
يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات فاما المتكلمون فما سمعوا
من هذا القول ولو ذكروه كان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم
في هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون الفرق بين ما اثبتوا من هذه المعاني
وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون الا اقاويل موهمة ولذلك تجد
من حذق في صناعة الكلام من الجاه ان ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط
وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله وهذا كله في راي
السفسطائيين فلا معول له والذي فهم هذا من المتكلمين هو ابو المعالي
والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متقابلات
والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات
لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات هذه هي حكمة الله في الموجودات
وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبادراك هذه الحكمة
كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الاولي كان علة
وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات
مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم **المسألة الثانية** في تعجيزهم عن اقامة
الدليل على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم
ولا هو منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما ان
الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة عندهم والخوض

وهذا



في هذا يستدعي مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية
تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة والظاهرة
هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة
فثلث احدها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيه تبقى
صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس
فتجتمع فيه ويسمى الحس المشترك ولولاه لكان من راى العسل الابيض ولم يدرك
حلاوته الا بالذوق فاذا راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى
ولا كان فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلابد وان يكون عنده حاكم
قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى يقضي عند وجود احدهما
بوجود الاخر والثانية القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة
الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لابد لوجوده من مادة اي جسم والمراد
بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة
والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا
في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك
موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة
والموافقة ليس من ضرورتها ان تكون في الاجسام لا كاللون والشكل ولكن
قد يعرض لها ان تكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة
الثانية وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ واما الثالثة فهي القوة التي
تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور المحسوسة

بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ
الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل فرسا يطير
وشخصا راسه راس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات
وان لم تشاهد مثل ذلك والاولى ان تلحق هذه القوة بالقوة المحركة
كما سيأتي لا بالقوة المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة
الطب فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الامور ثم
زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك
الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل
فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف
الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة
وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات
الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة
واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى
محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة
النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة
مطلوب او مهروب عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها
شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يتقرب
به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة او سارة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة
غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا

للغلبة



للغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع التام على الفعل المسمى ارادة واما القوة المحركة
على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج
العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع
الذي فيه القوة او ترخيها او تمددها طولا فتصير الرباطات والاوتار الى
خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل
فاما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة
لان اخص ثمرات العقل في الظاهر النطق فنسبت اليه فلها قوتان قوة
عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة
قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبط ترتيبها
بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من
شانها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي
القضايا الكلية التي تسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى وتسميها
الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان بالقياس الى جنبتين القوة النظرية
وبالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي
ان تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها
بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه
القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان يكون سائر القوى متادبة
بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتاثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى
عنها لئلا تحدث في النفس من الصفات البدنية هيئة انقيادية تسمى رذائل بل يكون

هي العالية يحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضايل فهذا البيان ما فصلوه من
القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية
اذ لا حاجة لذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها
امور مشاهدة اجرى الله العادة بها وانما نريد ان الشرع جاء بتفصيله بل بها ان نعترض الان اعتراضا
تبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكن ننكر دعواهم دلالة من بعد ذلك ص ورنة
مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة ولهم فيها براهين العلم او يرى
كثيرة بزعمهم **قلت** هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى
وتصويره الا انه تبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في انه يضع في
الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكرية في الانسان ويقول
ان اسم المتخيلة قد اطلقه القدماء على هذه القوة واذا اطلقوه عليها كانت
المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الاوسط من الدماغ واذا
اطلق اسم المتخيلة على التي تحفظ الشكل قيل فيها انها في مقدم الدماغ وكان
ان الحافظة والذاكرة هما في المؤخر من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنان
بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب ان المتخيلة في الحيوان هي التي القدماء ص
تقضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة انها صديق وذلك ان المتخيلة
هي قوة داركة فالحكم لها ضرورة من غير ان يحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة
وانما كان يكون ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة
قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي لا يصطاد مع كثرة بالطبع [illegible]
ان الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين

الصور



الصور المعقولة والمتخيلة وقد يلحقها ان هذه الصورة في الحس والمحسوس فلنخل عن
هذا في هذا الموضع ونرجع الى النظر فيما نقوله هذا الرجل في مناقضة القوم **قال**
ابو حامد البرهان الاول قولهم ان العلوم العقلية تحل النفوس الانسانية
وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد ان يكون محلها ايضا لا ينقسم وكل جسم ينقسم
فدل ان محله شيء لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق باشكاله ولكن تقريبه ان
يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم
الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي
فانتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا ايضا في المقدمتين
فان الاولى قولنا ان كان كل حال في منقسم منقسم لا محالة بفرض القسمة في محله
وهو اولي لا يمكن التشكيك فيه والثانية قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي
وهو غير منقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على
آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة **قلت** اشياء ولا نعرف ان نفرض زوال بعضها
وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعتراض على مقامين المقام الاول
ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا
من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الا استبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها
في جوهر فرد ويكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة مجاورة والاستبعاد لا يخبر
فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف يكون النفس شيئا واحدا لا يتحيز ولا
يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه
الا انا لا نؤثر هذا المقام فان القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى طويل ولهم فيها

ادلة هذه سيتز يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل
يلاقي احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر او غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه
تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات
التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل
الى المقام الآخر المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم ينبغي
ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب
فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر
ادراك بعضها وزوال بعضها وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان
نفس البهائم منطبعة في الاجسام ولا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان
امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس
المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني
التي ليس من شرطها ان يكون في مادة فان قيل الشاة لا تدرك العداوة
المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا
بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والاشخاص
قلنا الشاة قد ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع
في القوة الباصرة وكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بم
تدركها فان ادركت بجسم فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك
اذا قسم وكيف يكون بعضه اهو ادراك لبعضها وكل قسم ادراك لكل
العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام

المحل



المحل فاذا هذه شبهات مشككة لهم في براهينهم فلا بد من الحل فان قيل
هذه مناقضات في المعقولات والمعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا
على شك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم
بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه
الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض
به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوة الوهمية
ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل
موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون
وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ
الانطباع اذ يمكن ان لا يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى
يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه ولعل
نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام
المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسب الاوصاف
الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به
فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة
لا ننكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينا لا يجوز
الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه **قلت** اما
اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان
المعاندة التي ذكرها ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات

في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين احدهما ان يكون
حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض
في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه يحد حد
وحد جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثاني ان يكون الصفة متعلقة
بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان
معنى حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة
في البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل و
الاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي
الشبان اقوى منها في الهرم والذي يعم هاتين القوتين انهما شخصيتان
اعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالمهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالحد
والمهية او يتقسم والتي تنقسم الى ما بالكمية وهي واحدة بالحد والمهية
ولا تنقسم الى اي جزء اتفق وهذه كانها انما تخالف الاول في الاقل والاكثر
وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف
ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام
موضوعه الى اي جزء اتفق وحده باق بعينه بل تنتهي القسمة الى حد ان ينقسم
اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو
متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت
بينة بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله
جسم من الاجسام وعكسها ايضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل

الانقسا



الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فعكس نقيضه صادق
ان كنت تعرف ما عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين
الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات
الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست
صورا شخصية تبين انه يلزم عن ذلك ان المعقولات ليس محلها جسما من الاجسام
ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك
ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام
ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة
التخيل فاستعمل في ذلك فعلا سوفسطائيا وعلم النفس اغمض واشرف من ان
يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يات ببرهان ابن سينا على وجهه
وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على ان قال ان المعقولات ان كانت حالة
في جسم فلا يخ ان يحل منه في شيء غير منقسم او في منقسم ثم ابطل ان تحل في شيء
غير منقسم من الجسم فلما ابطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم
ان يحل منه في شيء منقسم ثم ابطل ان يحل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحل
في جسم اصلا فلما ابطل ابو حامد احد القسمين قال لا يبعد ان يكون نسبة
العقل الى الجسم نسبة اخرى وهو بين انه ان نسب الى الجسم فليس ههنا
الا نسبتان اما نسبته الى محل منقسم او محل غير منقسم والذي تم به هذا
البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو
في بيان العقل مفارق فلنذكر الآن العناد الثاني الذي اتى به في الدليل الثاني

هو صر

الذي استدل به الفلاسفة بعد ان نعرف ان ادلتهم اذا نقلت من العبارة عنها
الى تحقيقها صارت اعلى مراتبها من جنس الاقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا
هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الاقاويل المكتوبة فيه المنسوبة
للفريقين والاظهار اي القولين احق بان ينسب صاحبه الى التهافت و
التناقض **ق** ابو حامد دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد
العقلي المجرد عن المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية
لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا
منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل عنه الى عبارة اخرى ونقول
هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان انقطعت النسبة عنه
فكونه عالما به لم صار اولى من كون غيره به عالما وان كان له نسبة فلا يخلو من
ثلثة اقسام اما ان يكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء
المحل دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال
لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة
فان المجموع من المباين متباين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي
لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال
لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم
باسره فمعلوم كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء المعلوم بل هو المعلوم
كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى
غير النسبة التي هي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في المعنى

ومن المعلوم

وقد بينا



وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كانت
نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر فانقسام ذات
العلم بهذه الطريق اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة
في الحواس الخمس لا يكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه
حصول مثال المدرك في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة الى جزء من الالة الجسمانية والاعتراض على هذا ما سبق فان تبديل لفظ
الانطباع بلفظ النسبة لا يسد الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من
عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة
ما ذكرتموه فان العداوة ليس امرا مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم
مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي
فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهي المخالفة والمضادة والعداوة و هذه
العداوة الزائدة على الشكل ليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر فهذا
ضرورة مشككة في هذا البرهان كما في الاول فان قال قائل هلا دفعتم هذه
البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزى وهو الجوهر الفرد
قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول القول في
حلها ثم ليس فيه ما يرفع الاشكال فانه يلزم ان يكون القدرة والارادة ايضا
في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا
يتصور الارادة الا بعلم الكتابة في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد
اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد و تتعذر

الجسمانية

لانعدام الارادة بل لعدم القدرة **قلت** كان هذا القول ليس بيانا منفردا
بنفسه وانما هو تتميم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه
ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعا وفي هذا القول تكلف بيان استحالة
التقسيم فيه الى الانحاء الثلثة فالمعاندة الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه
المعاندة لانه لم يستوف المعنيين الذين يقال عليهما الانقسام المستعمل في ذلك
الفهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الاعراض
بانقسام محلها وكان هنا نوع اخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في القوى
الجسمية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم هذا البرهان
اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وتبين ان كل ما قاله قوام ما في الجسم
فلابد له من احد هذين النوعين من الانقسام وقد يتشكك فيما وجد في الجسم
بهذا النوع الاخر من الوجود اعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه
في الحد هل هو مفارق لموضوعه ام لا فانا نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل
ولا يبطل هذا النحو من الوجود اعني الادراك الشخصي فيظن كانه لا تبطل الصورة
ببطلان الجزء او الاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل ببطلان الكل وان
بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو سببه بطلان فعل الصانع
من قبل الالة ولذلك ما يقول ارسطاطاليس ان الشيخ لو كان له عين
كعين الشاب لابصر كما يبصر الشاب يريد انه قد يظن ان الهرم الذي
لحق الشيخ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم
الالة ويستدل على ذلك ببطلان الالة او اكثر اجزائها في النوم والاغماء





والسكر والامراض تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليس
تبطل في هذه الاحوال وهذا يظهر اكثر في الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين
تعيش واكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام
في امر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم
ولذلك قال تعالى مجيبا في هذه المسئلة للجمهور عند ما سألوا بان هذا
الطور من السؤال ليس هو من اطوارهم في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم
في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها
في النوم ببطلان الته ولا تبطل هي فيجب ان يكون حالها في الموت كحالها
في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في
اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك
بين من قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
دليل ثالث قال ابو حامد قولهم ان العلم لو حل في جزء من الجسم لكان العالم
ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة
له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو فانه يسمى مبصرا وسامعا
وذائقا وكل المنعم يوجبه وكذلك البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان
ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من المجاز كما يقال فلان في بغداد وان كان
في جزء من جملة بغداد لا في جملتها ولكن يضاف الى الجملة **قلت** اما اذا سلم ان
العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان

لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان يكون محله جسما
من الاجسام وانه ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا فيه انه
بصير وذلك انه لما كان بينا بنفسه انه يبصر بعضو مخصوص كان بينا انا
اذا انسبنا اليه الابصار مطلقا انه يجوز على عادة العرب وغيرها من الامم
في ذلك واما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس
هو من قبل ان جزءا منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه
وذلك انه ليس يظهر ان هاهنا عضوا خاصا به ولا موضوعا خاصا من عضو
من الاعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
معلومة من الدماغ دليل رابع قال ابو حامد ان العلم لو كان يحل جزءا من القلب
والدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يكون قائما بجزء اخر من القلب او الدماغ
ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال ذلك
تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين
فيه لانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء
في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع البلقة في الفرس الواحد والسواد والبياض
في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكها
ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم
فلا جرم نقول يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه
وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم
عام عليها لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل





الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو في
بغداد وان كان في بعضها وكما يقال مبصر وان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار
لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل
فان الاحكام تقتصر على محل العلل ولا مخلص عن هذا القول القائل ان
المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان
عندكم ان كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل ولم تشترطوا سوى الحيوة
شرطا اخر وسائر اجزاء البدن عندهم في قبول العلم على وتيرة واحدة
الاعتراض ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه
الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان
تنفر عما تشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في
محل والنفرة في محل اخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك ان
هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الات مختلفة فلها رابطة
واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة
استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس
غير منطبعة في الجسم كما في البهائم **قلت** هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ليس هاهنا
يلزم عنه ان العلم ليس على الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الاعراض
لا انه ليس بجسم اصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشيء
والعلم به يدل ضرورة على اتحاده فان الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا
النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات

والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات معا اعني الشيء
وضده وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم
فان الحاكم واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا هو
الحق من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان
هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس وهو عندهم جسماني
فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس بجسماني لانا قد قلنا ان
الحلول يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة
والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو ان النفس التي وجهه لانه
الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية ولست اعلم احدا من الفلاسفة
احتج بهذا في اثبات بقاء النفس الا من لا يؤبه بقوله وذلك ان خاصة
كل قوة مدركة الا تجتمع في ادراكها النقيضان كان خاصة المتضادين
خارج النفس الا يجتمعا في موضوع واحد فبهذا يشترك فيه القوى
المدركة مع القوى الغير مدركة وتختص القوى المدركة انها تحكم على
الاضداد الموجودة معا اي يعلم احدهما بعلم الثاني وتختص القوى الغير
نفسانية انها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم
الواحد الاضداد معا لا في جزء واحد والنفس لما كان محلها لا ينقسم
هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيها النقيضان معا في جزئين
من المحل ولذلك كانت هذه الاقاويل كلها اقاويل من لم يحصل اقوال
القوم في هذه الاشياء فما ابعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس انها

لا تحكم



لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما يلزم من ذلك ان محلها واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام من ذلك الاعراض انه غير منقسم
اصلا دليل خامس قال ابو حامد قولهم ان كان العقل يدرك المعقول
بالة جسمانية فهو يعقل نفسه والتالي محال لانه يعقل نفسه فالمقدم محال
قلنا نسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت
اللزوم بين التالي والمقدم بل نقول لا نسلم لزوم التالي وما الدليل عليه
فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار
فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذلك سائر الحواس فان كان العقل لا
يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما
يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه قلنا ما ذكرتموه
فاسد من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون
ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العالم الواحد عالما بغيره وعالما بنفسه ولكن
العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادة عندنا جائز والثاني وهو
اقوى انا اذا سلمنا هذا في الحواس ولكن لم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس
يمتنع في بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها
في انهما جسمانية كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك
الا باتصال الملموس بالة اللمس وكذلك الذوق ويخالفه البصر في انه
يشترط فيه الانفصال حتى لو اطبق اجفانه لم ير لون الجفن لانه لم يبعد
عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون

ايضا الا بجسم فلا يدرك نفسه ص

فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا و يخالف سايرها فى انها لا تدرك نفسها

قلت اما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان يخرق العادة فيبصر

البصر ذاته فمعقول فى نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا فى هذا فيما

سلف واما العناد الثانى وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراكها فى

يدرك نفسه فلا امتناع ما ولكن اذا عرف الوجه الذى حركهم الى هذا علم

امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شىء يوجد بين فاعل ومنفعل وهى

المدرك والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا منفعلا له من جهة واحدة

فاذا وجب فاعلا منفعلا فمن جهتين اعنى ان الفعل يوجب له من جهة الصورة

والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل ذاته لان ذاته يكون غير الذى

به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل المركب

ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول

اذا ثبت ههنا كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهانى وهو ان

يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه امكن ان يعود برهانيا دليل سادس

قالوا لو كان العقل يدرك بالة جسمانية كالابصار لما ادرك التى كسائر

الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى انه آلة له فدل على انه ليست

الة له ولا محلا والا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذى قبله نقول

فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه جرى به على العادة اد

لم يستحيل ان تفترق الحواس فى هذا المعنى وان اشتركت فى الانطباع فى الاجسام

كما سبق ولم قلتم ان ما هو قايم فى جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذى هو محله

ولم تلزموا



ولم تلزموا ان حكم من واحد جزئى معين على كل مرسل وهو مما عرف بالاتفاق

بطلانه وذكر فى المنطق ان الحكم بسبب جزئى او جزئيات كثيرة على كلى باطل حتى

مثلوه بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرينا

الحيوانات كلها فرايناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى

وهولاء لم يستقروا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل فلعل

للعقل حاسة اخرى تجرى من ساير الحواس مجرى التمساح من ساير الحيوانات

فيكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محله والى ما لا يدرك

كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال

كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا فان قيل

لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب

والدماغ هما نفس الانسان لكان لا يعزب عنهما ادراكهما حتى لا يخلو عن ان يعقلهما

جميعا كما انه لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا

لنفسه فى نفسه ابدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ وان لم

يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان

العقل حالا فى جسم فينبغى ان يعقل ذلك الجسم ابدا او لا يدركه ابدا وليس كل

واحد من الامرين صحيحا بل يعقل فى حالة ولا يعقل فى حالة وهذا تحقيق

وهو ان الادراك الحال فى محل انما يدرك المحل لنسبة الى المحل ولا يتصور

ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه ابدا وان كانت هذه النسبة

لا تكفى فلا ينبغى ان يدركه ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما كان يعقل

عنها ادراكهما

نفسه عقل نفسه ابدا ولم يعقل عنه ثم قلنا الانسان مادام يشعر بنفسه و (لا يغفل عنه)
فانه يشعر بجميع جسمه ثم نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكلها (ويذكرها)
ولكنه يثبت نفسه حسا حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس التي (ذكروه)
لا تناسب الثوب والبيت فاثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله
واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان
بحلمتي الثدي المستديرة فان كان الانسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسده ولكن
محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الراس اقرب منه
الى العقب ومن جملة الراس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن
وكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان هويته التي بها قوامه الى قلبه وصدره (اقرب)
منها الى رجله فانه يقدر نفسه باقية مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه
باقية مع عدم القلب فما ذكروه من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه
ليس كذلك (يغفل) **قلت** اما اعتراضه على ان ما هو جسم او قوة في جسم فليس يعقل
ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي لا تعقل ذاتها فان هذا
من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل فليس هو نظيره مثله من جهة وهو مثله من (جهة)
اما مخالفته له فلان الواضع بالاستقراء ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
فهذا استقراء ناقص من قبل انه لم يستقر فيه جميع انواع الحيوانات و (اما)
الواضع ان كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمري استقراء مستوفي اذ كان
ليس هاهنا حاسة سوى الحواس الخمس واما الحكم من قبل ما يشابهه من امر الحواس

ان كل



ان كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله ان
كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لان الواضع لهذا كما انه لم يستقر جميع الحيوانات
كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل ان الامر في الحواس كذلك
لم يستقر جميع القوى المدركة واما ما حكى عنهم من ان العقل لو كان في جسم لادرك
الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من اقاويل الفلاسفة
وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان كل من ادرك وجود شيء ادركه بحده وليس
الامر كذلك فانا ندرك النفس واشياء كثيرة وليس ندرك حدها ولو كنا ندرك
حد النفس مع وجودها لكنا نعلم ضرورة من امرها انها في جسم او ليست
في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة ماخوذا في حدها وان لم
يكن في جسم لم يكن الجسم ماخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي ان يعتقد في
هذا واما معاندة ابي حامد هذا القول بان الانسان يشعر من امر النفس انها
في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هو فيه من الجسم فهو لعمري حق وقد
اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بانها في الجسم هو علم بان لها قواما
بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما
وحديثا لان الجسم ان كان لها بمنزلة الالة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة المحل العرض كان من
للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم دليل سابع قالوا القوى المدركة بالالات
الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل وادامة الادراك كلال لان ادامة (الحركة)
تفسد مزاج الحيوان الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك
توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم

للسمع والنور العظيم للبصر فانه ربما يفسدها او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفي والمرئيات
الرقيقة وكذلك المدركات الذوقية فان من ادرك الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات
لا يتعبها بذلك وادراك النظريات الجلية يقويها على ادراك النظريات الخفية
ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوى
الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوى الخيالية فلا تخدم العقل [illegible]
فانا نقول لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذا الامر فليس ما يثبت
منها للبعض يجب ان يثبت للاخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام
منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها او
كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب تجدد قوتها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا
ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها قلت هذا
دليل قديم مراد لهم وتحقيقه ان العقل اذا ادرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه
الى ادراك ما دونه كان ادراكه له سهلا ودل ذلك على ان ادراكه ليس
بجسم لا ان القوى الجسمية المدركة تتاثر عن مدركاتها القوية تاثرا يضعف
معه ادراكها حتى لا يمكن فيها ان تدرك الهيئة لادراك ما تاثر ادراكها القوي
الادراك والسبب في ذلك ان كل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون
بتاثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لانها تخالف الضد لابد والا لم يكن صورة
في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتاثر عن المعقولات قطعوا على
ان ذلك القابل ليس بجسم وهذا لا اضاد له فان كل ما يتاثر من الحال عن





حلول الصورة فيه تاثيرا موافقا او منافرا قليلا كان او كثيرا فهو جسماني
ضرورة وعكس هذا ايضا صحيح وهو ان كل ما هو جسماني فهو متاثر عن
الصورة الحاصلة فيه وقد بان تاثره هو على قدر مخالطة تلك الصورة
للجسم والسبب في هذا ان كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في
جسم بغير استحالة لامكن ان توجد صورة جسمانية لا يتاثر عنها المحل عند
حصولها دليل ثامن قال ابو حامد فالواجزاء البدن كلها تضعف قواها
بعد منتهى النشو بالوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر
والسمع وساير القوى والقوة العقلية في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك
ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن
وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهما بان انه تتقوى مع ضعف البدن
في بعض الاحوال فقد بان قوامها بنفسها فتعطلها عند تعطل البدن
لا يوجب كونها قايمة بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج فانا نقول
ان كانت القوة العقلية قايمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي فيضعفها
محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم فالمقدم مح م
موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها عائق ولم
يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة
له وتدبيره وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات
وهما متمانعان متنافيان متغايران فمهما اشتغلت باحدهما انصرفت
عن الاخر وتعذر عليها الجمع بين الامرين وشواغلها من جهة البدن

الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فاذا
تفكر في معقول تعطلت عليك كل هذه الاشياء الاخر بل تجرد الحس قد يمنع
من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب آلة العقل شيء او يصيب ذاته
آفة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك فتعطل
نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه مرض في الدماغ وكيف يستبعد
التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول
عن معقول آخر فان المرض الحال في البدن ليس يعرض لمحل العلوم لانه اذا
عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من راس بل تعود هيئة نفسه كما كانت
وتعود تلك العلوم بعينها من غير استيناف تعلم الاعتراض انا نقول نقصان
القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى بعض القوى
في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخير وامر العقل ايضا كذلك فلا
يبقى الا ان يدعى الغالب ولا يبعد في ان يختلف الشم والبصر في ان الشم
يقوى بعد الاربعين ويضعف البصر وان تساويا في كونهما حالين
في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع
من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في امزجتها فلا يمكن الوقوف على
ضبطه فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضا يختلف في حق الاشخاص
وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون
العقل ان البصر اقدم من العقل فانه يبصر في اول فطرته ولا يتم عقله
الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما يشاهد من اختلاف الناس فيه حتى

يبطل وجه

لاختلاف جهتي فعل النفس

وبعدد الجهة الواحدة له يوجب التمانع صح

قيل



قيل ان الشيب الى شعر الراس منه اسبق الى شعر اللحية لان شعر الراس اقدم
فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات
فلا يمكن ان يبنى عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى
او تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا **قلت** اما اذا وضح
ان القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يبدء في
النقص بعد الاربعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كساير القوى
اعني انه يلزم ان كان موضوعه الحار الغريزي شيخ بشيخوخته واما ان توهم
ان الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم ان تستوي اعمارها
دليل ثالث قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام
لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا راينا صبيا انفصل من الام
فيمرض مرارا ويذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول انه لم يبق فيه بعد الاربعين
شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده
من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل
بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
الانسان بعينه وحتى انه يبقى معه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل
جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته الاعتراض
ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا شبت حال كبرهما بحال الصغر فانه يقال
ان هذا بعينه هو ذاك كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له
وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانها تبقى في الصبا

الى الكبر وتتبدل ساير اجزاء الدماغ الى اخر الفصل    هذا دليل لم يستعمله
احد من القدماء في بقاء النفس وانما استعملوه في ان في الاشخاص جوهرا باقيا
من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست في سيلان دايم كما اعتقد ذلك
كثير من القدماء فسموا المهر ما لص وورد حتى اضطروا افلاطون الى ادخال
الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض ابي حامد على هذا الدليل
صحيح دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامية العقلية
التي يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة
الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في
مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان
المعقول المطلق مجرد عن هذه الخواص بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان
وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل
يدخل فيه بل لو عدم الانسان بقيت حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه
الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك
الشخص كليا مجردة عن المواد والاوضاع حتى ينقسم اوصافه الى ما هو ذاتي
كالجسمية الى اخر الفصل **قلت** معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل
هو ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا اشتركت فيه
وهو ماهية ذلك النوع من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الاشخاص
من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب ان
يكون هذا المعنى غير كاين ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي

يوجد



يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم ازلية وغير كاينة ولا فاسدة الا بالعرض
اي من قبل اتصالها بزيد وعمرو اي انها فاسدة من قبل الاتصال لا انها
فاسدة في نفسها اذ لو كانت كاينة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها
ولكانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا واذا تقرر هذا من امر العقل وكان النفس في حكمه وجب
ان يكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص وان يكون ايضا معنى واحدا في زيد
وعمرو وهذا الدليل في العقل قوي لان العقل ليس فيه من معنى التشخيص شيء
واما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التي تعددت بها الاشخاص
فان المشهور من الحكماء يقولون ليس يخرج من طبيعة الشخص وان كان مدركه
والنظر هو في هذا الموضع واما الاعتراض الذي اعترض عليهم ابو حامد فهو
راجع الى ان العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك شبه نظره الى
المعنى المشترك في الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لا
معنى كلي فالجوابية مثلا في زيد هي بعينها بالعدد التي ابصرها في خالد وهذا كذب
فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ننقل
كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال بعد هذا ان للفلاسفة
على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين احدهما ان النفس
ان عدمت لم يخل عدمها من ثلثة احوال اما ان تعدم مع عدم البدن واما
ان تعدم من قبل ضد موجود لها او تعدم بقدرة القادر وباطل ان
تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل ان يكون لها ضد فان
الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل ان تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف

واعترضهم هو بانا لا نسلم انها مفارقة للبدن وايضا فان المختار عند ابن سينا
ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان لان كون النفس واحدة بالعدد
من كل وجه في جميع الاشخاص يلحقه محالات كثيرة منها ان يكون اذا علم زيد
شيئا ان يعلمه عمرو واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات بعلمه
التي تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول بانها اذا ازلت متعددة
بتعدد الاجسام لزم ان يكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام فتفسد
وللفلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة
مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحجر والمغناطيس الحديد و
ان يكون اذا فسد احدهما فسد الاخر ولكن للمنازع ان يسألهم عن المعنى الذي
تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للمواد فان الكثرة
العددية التشخصية انما اتت من قبل المادة لكن لمن يذهب بقاء النفس بعددها في
ان يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة الغريزية التي تفيض من الاجرام
السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا فيها مبدا نار بل فيها النفوس
المخلقة للاجسام التي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الاجسام
فانه لا يخالف احد من الفلاسفة ان في الاسطقسات حرارة سماوية وهي
حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوى طبيعية
سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها احيانا الخالق ويقول
انه يظهر ان ههنا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر من التشريح
فاما اين هو هذا الصانع وما جوهره فهو اجل من ان يعلمه الانسان



ومن ههنا يستدل افلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة
له والمصورة ولو كان البدن شرطا في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه في
النفس المخلقة ما هي اعني المخلقة في الحيوان الغير متناسل ثم بعد ذلك في
المتناسل فانا كما نسلم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت
الحرارة بما هي حرارة ليس من شانها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نسلم ان
الحرارة التي في البزور ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم
في ان في الاسطقسات نفوسا مخلقة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان
والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه الى تدبير وقوى حافظة له وهذه
النفوس اما ان يكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي
ههنا في الاجسام المحسوسة ويكون لها ولاية على النفوس التي ههنا في الابدان
تسليط ومن ههنا نشا القول بالجن او يكون هي بانها هي التي تتعلق بالابدان
التي كونتها للنسبة التي بينهما فاذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية في
اللطيفة التي لا تحس وما من احد من الفلاسفة القدماء الا وهو معترف بهذه النفوس
وانما يختلفون هل هي التي تحل في الاجسام او جنس آخر غيرها واما الذين قالوا
بواهب الصور فانهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا وليس يوجد ذلك لاحد من
القدماء الا لبعض فلاسفة الاسلام لان من اصولهم ان المفارقات لا تعم المواد
فضلا ان تحيلها بذواتها واولا اذ المحيل هو ضد المستحيل وهذه المسئلة هي من اعوص
المسائل التي في الفلسفة ومن اقوى ما يشتبه في هذا الباب ان العقل الهيولاني
يعقل اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا

الجوهر فهو غير هيولاني اصلا ولذلك يجعل ارسطاطاليس انكساغورس في وضعه
المحرك الاول عقلا اي صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شي من الموجودات
لان سبب الانفعال هي الهيولى والامر في هذا في القوى القابلة كالامر في
القوى الفاعلة لان القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل اشيا محدودة

المسئلة

ولما فرغ من هذه افتتح يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا
شي ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد اقل ما هو منتشرا
في الشرايع الف سنة والذين تادت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد
من السنين وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبيا بني اسرائيل الذين
اتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة
لبني اسرائيل وثبت ذلك ايضا في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام
وهو قول الصابة وهذه الشريعة قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرايع
بل القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيما لها وايمانا بها والسبب في ذلك
انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان
وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضايل الخلقية للانسان
والفضايل النظرية والصنايع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في
هذه الدار الا بالصنايع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة
الا بالفضايل النظرية وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضايل
الخلقية وان الفضايل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات
المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والادعية وما يشبه ذلك

من الاقاويل



من الاقاويل التي تقال في الثنا على الله تعالى وعلى الملايكة والنبيين ويرون
بالجملة ان الشرايع هي الصنايع الضرورية المدنية التي تؤخذ مباديها من العقل
والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرايع وان اختلفت في ذلك بالاقل
والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي ان يتعرض بقول مثبت او مبطل في مباديها
العامة مثل هل يجب ان يعبد الله او لا يعبد واكثر من ذلك هل هو موجود ام هل م
ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مباديه مثل القول في وجود السعادة
الاخرة وفي كيفيتها لان الشرايع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت
وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته و
افعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدا وافعاله بالاقل والاكثر وكذلك
هي متفقة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الاخرة وان اختلفت
في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع
كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلية
وهو من شانه ان يتعلم الحكمة والشرايع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد
شريعة من الشرايع الا وقد نبهت بما يخص الحكما وعنيت بما يشترك فيه الجمهور
ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده ويحصل سعادته بمشاركة
الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته
اما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك احد في ذلك واما عند نقلته الى ما يخصه
فمن ضرورة فضيلته الا يستهين بما نشا عليه وان يتاول لذلك احسن تاويل وان
يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك في المبادي

الشريعة التي نشأ عليها او تأول انها مناقضة للانبياء صلوات الله عليهم وصاد
عن سبيلهم فانه احق الناس بان ينطلق عليه اسم الكفر وتوجب له في الملة التي
نشأ عليها عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك ان يختار افضلها في زمانه
وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد ان الافضل ينسخ بما هو افضل منه
ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى
ولا يشك احد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي
تلفى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة امرا موجودا
في اهل الوحي وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك اصدق كل قضية هي ان
كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء
واذا كانت الصنائع البرهانية في مباديها المصادرات والاصول الموضوعة
فكم بالحري يجب ان يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل
شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم انه يمكن ان يكون ههنا
شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة ان يكون انقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي والجميع متفقون على ان مبادي العمل يجب ان تؤخذ تقليدا
اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن
الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من هذا القول ان الحكماء باجمعهم يرون
في الشرائع هذا الرأي اعني ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادي العمل والسنن
المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادي الضرورية هو ما كان منها

افضلها





احث للجمهور على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من
الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في ان الصلوات
تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وان الصلوة الموضوعة في هذه الشريعة توجد فيها
هذا الفعل اتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها
واوقاتها واذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك اعني ترك الافعال والاقوال
المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المعاد منها هو احث على الاعمال الفاضلة مما قيل في
غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحانية
كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي عليه السلم
فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر وقال ابن عباس ليس في الآخرة
من الدنيا الا الاسما فدل على ان ذلك الوجود نشأة اخرى اعلى من هذا الوجود وطور اخر
افضل من هذا الطور وليس ينبغي ان ينكر ذلك من يعتقد انا نرى الموجود الواحد
ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور
العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وافصحوا به هم الذين
يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان
لا غاية للانسان الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك احد فيه ومن قدر عليه من
هؤلاء فلا يشك ان اصحاب الشرائع والحكما باجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه
فان اتم الاقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله
هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم ان توضع النفس غير مائتة
كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان يوضع ان الذي يعود هي امثال هذه

الذي الاجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان المعدوم لا يعود بالشخص وانما
يعود الوجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين ابو حامد ولذلك لا يصح
القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض وان
الاجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد
بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا
الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احدها هذه وقد قلنا كيف راي الفلاسفة
في هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية والمسئلة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات
وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم والثالثة قولهم بقدم العالم وقد قلنا
ايضا ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون
وقد قال في هذا الكتاب انه لم يقل احد من المسلمين بالمعاد الروحاني
وقال في غيره ان الصوفية يقولون به وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز هو القول بالمعاد الروحاني وقد تردد ايضا
في غير هذا الكتاب في التكفير بالاجماع وهذا كله كما ترى تخليط ولا يشك ان
هذا الرجل اخطا على الشريعة كما اخطا على الحكمة والله الموفق للصواب والمخصص
بالحق من يشاء وقد رايت ان اقطع ههنا القول في هذه الاشياء واستغفر الله
من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع اهله وهو كما يقول جالينوس رجل
واحد من الف والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من اهله ما تكلمت في ذلك
علم الله بحرف وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ويقبل العثرة بمنه وكرمه وجوده

وقد حصل الفراغ من تتميم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه
على يد احقر الله عبد الحسين بن محمد علي الحسني
عفى عنهما في سنة ١٠٦١

